Francis Fukuyama

O FIM DA HISTÓRIA E O ÚLTIMO HOMEM

gradiva

FRANCIS FUKUYAMA

O FIM DA HISTÓRIA

E O ÚLTIMO HOMEM

CÍRCULO de Leitores

Título original:

THE END OF HISTORY AND THE LAST MAN

Tradução:

MARIA GOES

Capa:

F. ROCHINHA DIOGO

Licença editorial por cortesia de Gradiva - Publicações, Lda

Impresso e encadernado por Printer Portuguesa

para Círculo de Leitores

no mês de Outubro de 1992

Número de edição: 3376

Depósito legal número 52 485/92

ISBN 972-42-0562-2

Para Julia e David

ÍNDICE

Agradecimentos…11

À guisa de introdução…13

PARTE I

UMA VELHA QUESTÃO LEVANTADA DE NOVO

1 O nosso pessimismo…27

2 A fraqueza dos estados fortes I…36

3 A fraqueza dos estados fortes II,ou comendo ananases na Lua…45

4 A revolução liberal mundial…59

PARTE II A ANTIGUIDADE DA HUMANIDADE

5 Uma ideia para uma história universal…73

6 O mecanismo do desejo …87

7 Não há bárbaros às portas…97

8 Acumulação sem fim…104

9 O triunfo do leitor de cassettes vídeo…111

10 No país da educação…121

11 Resposta à questão precedente…136

12 Não há democracia sem democratas…141

PARTE III

A LUTA PELO RECONHECIMENTO

13 Luta mortal por puro prestígio, assim era no princípio…151

14 O primeiro homem…160

15 Umas férias na Bulgária …168

16 A besta de faces vermelhas…176

17 Ascensão e queda do thymos…185

18 Domínio e servidão…194

19 O estado homogéneo e universal …201

PARTE IV

SALTANDO SOBRE RODES

20 O mais frio de todos os monstros frios …211

21 As origens “tímicas” do trabalho…222

22 Impérios de ressentimento,impérios de deferência…233

23 A irrealidade do “realismo”…242

24 O poder dos sem poder …249

25 Interesses nacionais…260

26 Rumo a uma união pacífica…269

PARTE V

O ÚLTIMO HOMEM

27 No reino da liberdade…279

28 Homens sem peito…291

29 Livres e desiguais…302

30 Direitos perfeitos e deveres imperfeitos …310

31 Guerras imensas do espírito…315

Notas….327

Bibliografia…371

AGRADECIMENTOS

O “Fim da História” nunca teria existido, seja como ensaio, seja na forma

da presente obra, sem o convite para proferir uma conferência sob esse título, efectuado, durante o ano académico de 1988-89, pelos Profs. Nathan Tarcov e Allan Bloom, do Centro John M. Olin para a Investigação sobre a Teoria e Prática da Democracia, da Universidade de Chicago. Ambos são professores e amigos de longa data, com quem, no decorrer dos anos, aprendi muito - a começar, mas não apenas, pela filosofia política. Essa conferência transformou-se no bem conhecido artigo, graças, em grande parte, aos esforços de Owen Harries, chefe de redacção da revista The National Interest, e ao trabalho da sua pequena equipa editorial. Erwin Glikes, da Free Press, e Andrew Franklin, de Hamish Hamilton, contribuíram, com o necessário encorajamento e conselhos, para a transformação do artigo em livro, bem como colaboraram na revisão do manuscrito final.

Esta obra beneficiou imenso de conversas e análises de uma série de amigos e colegas. O mais importante foi Abram Shulsky, que nela reconhecerá muitas das suas ideias e intuições. Gostaria de agradecer em especial a Irving Kristol, David Epstein, Alvin Bernstein, Henry Higuera, Yoshihisa Komori, Yoshio Fukuyama e George Holmgren, que se dispuseram a ler e comentar o manuscrito. Além disso, quero agradecer às muitas pessoas - algumas conhecidas, outras não - que comentaram proveitosamente vários aspectos desta tese, à medida que ela ia sendo apresentada em inúmeros seminários e conferências, tanto nos Estados Unidos como no estrangeiro.

James Thompson, presidente da RAND Corporation, foi muito amável em pôr a minha disposição um gabinete enquanto escrevi este livro. Gary e Linda Armstrong puseram de lado a redacção das suas dissertações para me ajudarem na pesquisa de material e deram-me valiosos conselhos sobre uma série de temas no decurso da redacção. Em vez dos agradecimentos convencionais à dactilógrafa pela ajuda na preparação do manuscrito,

gostaria de reconhecer o trabalho dos construtores do microprocessador Intel 80 386.

Por último, mas mais importante que tudo, foi a minha mulher, Laura, que me encorajou a escrever tanto o ensaio original como este livro e que me acompanhou durante a subsequente crítica e controvérsia. Ela leu o manuscrito cuidadosamente, contribuindo de múltiplas maneiras para a sua forma e conteúdo finais. Os meus filhos Julia e David, o último dos quais resolveu nascer enquanto o livro estava a ser escrito, contribuíram também pelo simples facto de estarem presentes.

À GUISA DE INTRODUÇÃO

As origens remotas do presente volume podem ser encontradas num artigo intitulado “O fim da história?,” que escrevi para a revista The National Interest, no Verão de 1989. 1 Nele defendia que, nos últimos anos, tinha ocorrido por todo o mundo um consenso notável quanto à legitimidade

da democracia liberal como sistema de governo, à medida que esta triunfava sobre ideologias rivais, como a monarquia hereditária, o fascismo e, mais recentemente, o comunismo. Mais do que isso, porém, eu defendia que a democracia liberal poderia constituir o “ponto terminal da evolução

ideológica da humanidade” e a “forma final de governo humano”, e, como tal, constituiria “o fim da história”. Isto é, enquanto anteriores formas de governo eram caracterizadas por graves imperfeições e irracionalidades, que conduziam ao seu eventual colapso, a democracia liberal estava comprovadamente livre dessas contradições internas fundamentais. Não significava isso que as estáveis democracias de hoje, como a dos Estados Unidos da América, da França ou da Suíça, estivessem livres de injustiças ou graves problemas sociais. Mas estes problemas eram mais o produto de uma incompleta aplicação dos princípios problemas eram mais o produto de uma incompleta aplicação dos princípios gémeos da liberdade e da igualdade, em que a democracia moderna se fundamenta, do que defeitos intrínsecos dos próprios princípios. Embora alguns países da

actualidade possam não ter atingido uma democracia liberal estável e outros possam regredir para formas de governo mais primitivas, como a teocracia ou a ditadura militar, o ideal da democracia liberal não podia ser aperfeiçoado.

O artigo original suscitou um número extraordinário de comentários e controvérsias, primeiro nos Estados Unidos da América e, posteriormente, numa série de países tão diversos como a Inglaterra, a França, a Itália, a União Soviética, o Brasil, a África do Sul, o Japão e a Coreia do Sul. A crítica surgiu sob todas as formas concebíveis, algumas delas fruto da simples incompreensão da minha intenção original, outras captando mais profundamente o cerne da minha argumentação. Num primeiro instante, muitas

pessoas ficaram confusas com o meu uso da palavra “história”. Entendendo a história no sentido convencional, como ocorrência de acontecimentos, as pessoas apontavam a queda do Muro de Berlim, a repressão comunista chinesa na Praça Tienanmen e a invasão iraquiana do Kuwait como provas de que “a história continuava” e de que eu estava, ipso facto, comprovadamente errado.

No entanto, aquilo que eu havia sugerido que terminara não era a ocorrência de acontecimentos, mesmo de acontecimentos maiores e momentosos, mas a história: isto é, a história compreendida como um processo singular, coerente e evolutivo, tendo em conta a experiência de todos os povos em todos os tempos. Esta compreensão da história estava intimamente associada com o grande filósofo alemão G. W. F. Hegel. Ela tornou-se parte da nossa atmosfera intelectual quotidiana com Karl Marx, que tomou de empréstimo este conceito de história a Hegel, e está implícita na utilização que fazemos de palavras como “primitivo” ou “avançado”, “tradicional” ou “moderno”, quando nos referimos a diferentes tipos de sociedades humanas.

Para os dois pensadores houve um desenvolvimento coerente das sociedades humanas, desde as sociedades tribais simples, baseadas na escravatura e na humanas, desde as sociedades tribais simples, baseadas na escravatura e na agricultura de subsistência, passando pelas várias teocracias, monarquias e aristocracias feudais, até à moderna democracia liberal e ao capitalismo dirigido

tecnologicamente. Este processo evolutivo não foi aleatório nem ininteligível, mesmo que não se tenha desenvolvido numa linha recta e que seja possível questionar se o homem como resultado do "progresso" histórico, seja mais feliz ou melhor.

Tanto Hegel como Marx acreditavam que a evolução das sociedades humanas não era ilimitada, mas que terminaria quando a humanidade conseguisse atingir uma forma de sociedade que satisfizesse as suas mais profundas e fundamentais aspirações. Os dois pensadores postulavam, pois, um "fim da história": para Hegel era o estado liberal, enquanto para Marx era uma sociedade comunista. Isto não significava que o ciclo natural do nascimento, vida e morte acabasse, que deixassem de ocorrer acontecimentos importantes ou que os jornais que os noticiam deixassem de ser publicados. Significava, outrossim, que não haveria mais progresso no desenvolvimento dos princípios e instituições fundamentais, porque todas as questões verdadeiramente importantes tinham sido resolvidas.

Este livro não é uma reafirmação do meu artigo original, nem um esforço para prosseguir o debate com os seus muitos críticos e analistas. Menos ainda constitui ele um balanço do final da guerra fria ou de qualquer outro tópico premente da política contemporânea. Embora este livro seja enformado por acontecimentos mundiais recentes, o seu tema regressa a uma questão muito antiga: se, no final do século XX, faz sentido para nós falar, uma vez mais, de uma história da humanidade, coerente e direccionada, que eventualmente conduzirá a maior parte da humanidade para a democracia

liberal. A resposta a que chego é afirmativa, por duas razões distintas. Uma tem a ver com a economia, outra com aquilo que se denominou "luta pelo reconhecimento".

Com certeza que não basta recorrer à autoridade de Hegel, de Marx ou de qualquer um dos seus seguidores contemporâneos para estabelecer a validade de uma história direccional. Desde que eles o escreveram, ao longo de um século e uma história direccional. Desde que eles o escreveram, ao longo de um século e meio, o seu legado intelectual tem sido implacavelmente atacado por todos os lados. Os pensadores mais profundos do século XX atacavam directamente a ideia de que a

história é um processo coerente ou inteligível; na verdade, negavam a possibilidade de que qualquer aspecto da vida humana fosse filosoficamente inteligível. Nós, no Ocidente, temo-nos tornado profundamente pessimistas quanto à possibilidade de um progresso geral nas instituições democráticas. Este pessimismo profundo não é acidental, mas fruto dos acontecimentos verdadeiramente terríveis da primeira metade do século XX -duas guerras mundiais destruidoras, a emergência de ideologias totalitárias e o facto de a ciência se ter voltado contra o homem, sob a forma de armas nucleares e de danos ambientais. As experiências das vítimas deste último século de violência política - desde os sobreviventes do hitlerianismo e do estalinismo até às vítimas de Pol Pot-negariam a existência de qualquer coisa como progresso histórico. Na realidade, estamos hoje tão habituados a esperar que o futuro traga más notícias no que respeita à sanidade e à segurança das práticas políticas decentes, liberais e democráticas, que nos custa bastante reconhecer as boas notícias, quando elas chegam.

Todavia, tem havido boas notícias. A mais notável manifestação do último quarto do século XX foi a revelação das enormes fraquezas no interior das ditaduras mundiais aparentemente fortes, sejam elas da direita militarista autoritária ou da esquerda comunista totalitária. Da América Latina à Europa do Leste, da União Soviética ao Médio Oriente e à Ásia, governos fortes têm vindo a cair ao longo das últimas duas décadas.

E, embora nem todos os casos tenham dado lugar a democracias liberais estáveis, a democracia liberal continua a ser a única aspiração política coerente que se espalha por diferentes regiões e culturas em todo o mundo.

Além disso, os princípios liberais na economia - o “mercado livre”- alastraram e conseguiram produzir níveis de prosperidade material sem precedentes, tanto nos países industrializados como naqueles que, no final da segunda guerra mundial, faziam parte do empobrecido Terceiro Mundo: Em todo o mundo, uma revolução liberal no pensamento económico precedeu umas vezes e outras seguiu-se à caminhada em direcção à liberdade política.

Todos estes desenvolvimentos, em evidente contraponto com a terrível história da primeira metade do século, quando cresciam os governos totalitários de direita e de esquerda, sugerem a necessidade de relançar a questão de saber se existe alguma ligação mais profunda que lhes esteja subjacente, existe alguma ligação mais profunda que lhes esteja subjacente,

ou se eles serão apenas instâncias acidentais de uma boa sorte. Ao colocar, uma vez mais, a questão de saber se existe uma história universal da humanidade, retomo um debate que teve o seu início no princípio do século XIX, mas que foi mais ou menos abandonado no nosso tempo devido à enormidade de acontecimentos vividos pela humanidade desde então. Embora me apoie nas ideias de filósofos como Kant e Hegel, que já se haviam debruçado sobre esta questão, espero que os argumentos aqui apresentados vinguem por mérito próprio.

Este livro apresenta, imodestamente, não uma, mas duas tentativas distintas para a esquematização de uma tal história universal. Depois de, na parte I, estabelecer a necessidade de relançar a possibilidade de uma história universal, proponho, na parte II, uma primeira resposta, tentando utilizar a ciência natural moderna como um regulador ou mecanismo para explicar a direccionalidade e a coerência da história. A ciência natural moderna constitui um útil ponto de partida, porquanto é a única actividade social

importante que, por consenso geral, é, a um tempo, cumulativa e direccional, ainda que o seu impacte final sobre a felicidade humana seja ambíguo.

A conquista progressiva da natureza, tornada possível com o desenvolvimento do método científico, nos séculos XVI e XVII, desenrolou-se de acordo com certas regras definidas, determinadas, não pelo homem, mas pela natureza e pelas leis da natureza.

O desenvolvimento da ciência natural moderna produziu um efeito uniforme em todas as sociedades que o experimentaram por duas razões. Em primeiro lugar, a tecnologia confere vantagens militares decisivas aos países que a possuem e, dada a contínua possibilidade de guerra no sistema internacional de estados, nenhum estado que preze a sua independência pode ignorar a necessidade de modernização defensiva. Em segundo lugar, a ciência natural moderna estabelece um horizonte uniforme de possibilidades, de produção económica. A tecnologia torna possível a acumulação ilimitada de riqueza e, por conseguinte, a tecnologia torna possível a acumulação ilimitada de riqueza e, por conseguinte, a satisfação de um conjunto cada vez

maior de aspirações humanas. Este processo garante uma homogeneização cada vez maior de todas as sociedades humanas, quaisquer que sejam as suas origens históricas ou heranças culturais. Todos os países em fase de modernização económica se tornarão cada vez mais parecidos entre si: têm de conseguir a unidade nacional com base num estado centralizado, urbanizar, substituir as formas tradicionais de organização social, como a tribo, a seita e a família, por formas economicamente racionais, baseadas na funcionalidade e na eficiência, e promover a educação universal dos seus cidadãos. Semelhantes sociedades estão cada vez mais interligadas através de mercados globais e do alargamento de uma cultura universal de consumo.

Além de que a lógica da ciência natural moderna parece determinar uma evolução universal em direcção ao capitalismo. As experiências da União Soviética, da China e de outros países socialistas indicam que, embora as

economias altamente centralizadas sejam suficientes para atingir o nível de industrialização representado na Europa dos anos 50, são aflitivamente inadequadas para criar aquilo a que se chama economias "pós-industriais" complexas, nas quais a informação e a inovação tecnológica desempenham um papel muito maior.

Mas, embora o mecanismo histórico representado pela ciência natural moderna seja suficiente para explicar muito acerca do carácter da transformação histórica e da crescente uniformidade das sociedades modernas, ele é insuficiente para justificar o fenómeno da democracia. É inquestionável que os países mais desenvolvidos do mundo são também as democracias mais bem sucedidas. Mas, embora a ciência natural moderna nos conduza ao limiar da Terra Prometida da democracia liberal, ela não nos garante a Terra Prometida em si, por não existir qualquer razão economicamente necessária para que o avanço da industrialização deva produzir liberdade política. A democracia estável emergiu por vezes em sociedades pré-industriais, como aconteceu nos Estados Unidos da América em 1776. Por outro lado, existem muitos exemplos, históricos e contemporâneos, de capitalismo tecnologicamente avançado em coexistência com o autoritarismo político, desde o Japão de Meiji e a Alemanha

coexistência com o autoritarismo político, desde o Japão de Meiji e a Alemanha de Bismarck até à Singapura e à Tailândia actuais. Em muitos casos, os estados autoritários conseguem produzir níveis de crescimento económico inatingíveis em sociedades democráticas.

Assim, o nosso primeiro esforço para estabelecer a base de uma história direccional é apenas parcialmente bem sucedido. Aquilo a que chamámos "a lógica da ciência natural moderna" é, na verdade, uma interpretação económica da mudança histórica que (ao contrário da sua variante marxista) obtém como resultado final o capitalismo em vez do socialismo. A lógica da ciência moderna pode esclarecer bastante a respeito do nosso mundo: por que razão nós, os que residimos em democracias desenvolvidas, somos mais empregados de escritório do que camponeses que ganham dificilmente a sua vida trabalhando a terra; por que razão somos membros de sindicatos ou de organizações profissionais, e não de tribos ou de clãs; por que razão obedecemos à autoridade burocrática de um superior hierárquico, e não à de um sacerdote; por que razão somos literatos e falamos uma língua nacional comum.

As interpretações económicas da história são, porém, incompletas e insatisfatórias, uma vez que o homem não é apenas um animal económico. Em particular, tais interpretações não conseguem verdadeiramente explicar por que razão somos democratas, isto é, proponentes do princípio da soberania popular e da garantia de direitos básicos por uma lei fundamental. É por isso que, na parte III, o livro se volta para uma segunda consideração, paralela, do processo histórico; uma consideração que procura recuperar a totalidade do homem, e não apenas o seu aspecto económico. Para tal,

regressaremos a Hegel e à sua consideração não materialista da história, que se baseia na "luta pelo reconhecimento".

Segundo Hegel, os seres humanos, tal como os animais, têm necessidades naturais e desejos de objectos que lhes são exteriores, como a comida, a bebida, o abrigo e, acima de tudo, a preservação dos seus próprios corpos.

No entanto, o homem distingue-se fundamentalmente dos animais porque, além No entanto, o homem distingue-se fundamentalmente

dos animais porque, além disso, ele deseja o desejo dos outros homens, ou seja, ele quer ser "reconhecido". Em particular, quer ser reconhecido como ser humano, isto é, um ser com um certo valor ou dignidade. Este valor, num primeiro

instante, está relacionado com a sua disposição para arriscar a vida numa luta pelo puro prestígio. Porque apenas o homem é capaz de vencer os seus instintos animais mais básicos - o mais importante dos quais é o instinto de autopreservação -, em nome de princípios e objectivos mais elevados e abstractos. Segundo Hegel, o desejo de reconhecimento leva inicialmente dois guerreiros primordiais a apostarem as suas vidas numa batalha de morte para que o outro "reconheça" a sua humanidade. A relação senhor-escravo nasce quando o receio natural da morte leva um dos guerreiros à submissão.

Nesta batalha sangrenta do início da história, a parada não é o alimento, o abrigo ou a segurança, mas o puro prestígio. E precisamente porque o objectivo da batalha não é determinado pela biologia é que Hegel vê nela o primeiro lampejo de liberdade humana.

O desejo de reconhecimento pode inicialmente parecer um conceito estranho, mas é tão antigo Quanto a tradição da filosofia política ocidental e constitui uma parte perfeitamente familiar da personalidade humana. Foi pela

primeira vez descrito por Platão n'A República, quando este autor observou a existência de três partes na alma: uma parte que deseja, uma parte racional e uma parte a que ele chamou thymos, "ânimo". *Muito do comportamento humano pode ser explicado como uma combinação das duas primeiras partes, o desejo e a razão: o desejo induz os homens a procurarem coisas exteriores a si próprios, enquanto a razão ou cálculo lhes revela a melhor maneira de as conseguirem. Mas, além disso, os seres humanos procuram o reconhecimento do seu próprio valor, ou do das pessoas, das coisas ou dos princípios a que atribuem valor. A tendência para revestir o eu de um determinado valor e para exigir o reconhecimento desse valor é aquilo a que, na linguagem popular de hoje, chamaríamos "amor-próprio"**. A tendência para sentir amor-próprio brota da parte da alma chamada thymos.

É como um sentido humano inato de justiça. As pessoas crêem que têm um determinado valor e, Quando os outros as tratam como se fossem inferiores, elas experimentam a emoção de ira. Inversamente, quando as pessoas não

* Spiritedness no original. (N. da T.)

** Selfesteem no original. (N. da T.)

conseguem viver à altura do seu próprio sentido de valor, sentem vergonha, e quando são correctamente avaliadas à medida do seu valor, sentem orgulho. O desejo de reconhecimento e as inerentes emoções de ira, vergonha e orgulho constituem elementos da personalidade humana que são cruciais para a vida política. Segundo Hegel, são eles o motor de todo o processo histórico.

De acordo com Hegel, o desejo de ser reconhecido como um ser humano digno conduziu o homem, no início da história, a uma sangrenta batalha mortal pelo prestígio. O resultado desta batalha foi uma divisão da sociedade humana numa classe de senhores, que se dispunham a arriscar as suas vidas, e numa classe de escravos, que cederam ao receio natural da morte.

Mas a relação domínio e servidão, que passou por uma enorme variedade de formas em todas as sociedades aristocráticas desiguais que caracterizaram a maior parte da história humana, não foi capaz, em última análise, de satisfazer o desejo de reconhecimento tanto dos senhores como dos escravos. O escravo, evidentemente, não era de forma alguma reconhecido como um ser humano. Mas o reconhecimento de que gozava o senhor era igualmente deficiente, uma vez que não era reconhecido por outros senhores, mas por escravos, cuja humanidade era ainda incompleta. A insatisfação com o imperfeito reconhecimento alcançável nas sociedades aristocráticas constituía uma "contradição" que engendrou posteriores etapas da história.

Hegel acreditava que a "contradição" inerente ao relacionamento domínio/servidão fora finalmente ultrapassada pela Revolução Francesa e, acrescentaríamos, pela Revolução Americana. Estas revoluções democráticas aboliram a distinção entre senhor e escravo ao tornarem os antigos escravos senhores de si próprios e ao estabelecerem os princípios da soberania popular e do estado de direito. O reconhecimento basicamente desigual entre senhores e do estado de direito. O reconhecimento basicamente desigual entre senhores e escravos é substituído pelo reconhecimento universal e recíproco, em que cada cidadão reconhece a dignidade e a

humanidade de todos os outros e em que essa dignidade é, por sua vez, reconhecida pelo estado através da garantia de direitos.

Este entendimento hegeliano do significado da democracia liberal contemporânea difere de forma significativa do entendimento anglo-saxão, que será a base teórica do liberalismo em países como a Grã-Bretanha e os Estados Unidos. Nessa tradição, a orgulhosa busca de reconhecimento devia subordinar-se ao interesse próprio esclarecido - o desejo combinado com a razão - e, em especial, ao desejo de autopreservação do corpo. Enquanto Hobbes, Locke e os Pais Fundadores da América, como Jefferson e Madison, acreditavam que os direitos existiam, em grande parte, como um meio de preservar uma esfera privada onde os homens podiam enriquecer-se e satisfazer a parte desiderativa das suas almas[3], Hegel via os direitos como fins em si mesmos, uma vez que o que satisfaz verdadeiramente os seres humanos não é tanto a prosperidade material, como o reconhecimento do

seu estatuto social e dignidade. Hegel defendeu que a história chegava ao fim com as Revoluções Americana e Francesa, porque a aspiração que impulsionara o processo histórico - a luta pelo reconhecimento - havia sido satisfeita numa sociedade caracterizada pelo reconhecimento universal e recíproco. Nenhuma outra organização das instituições sociais humanas pode satisfazer melhor esta aspiração e, portanto, já não seria possível uma transformação histórica progressiva daí em diante.

O desejo de reconhecimento pode, pois, proporcionar o elo perdido entre a economia e a política liberais que faltava à descrição económica da história na parte II. Juntos, o desejo e a razão são suficientes para explicar o processo de industrialização e, em geral, grande parte da vida económica.

Mas não conseguem explicar a luta pela democracia liberal, que deriva, em última instância, do thymos, a parte da alma que exige o reconhecimento.

As transformações sociais que acompanham a industrialização avançada, em As transformações sociais que acompanham a industrialização avançada, em especial a educação universal, parecem

libertar uma certa exigência de reconhecimento que não existia entre os indivíduos mais pobres e menos educados. À medida que aumentam os padrões de vida, que as populações se tornam mais cosmopolitas e mais bem educadas e que a sociedade, no seu todo, atinge uma maior igualdade de condições, os indivíduos começam a exigir não só mais riqueza, mas também o reconhecimento da sua condição social. Se as pessoas não fossem mais do que desejo e razão, contentar-se-iam em viver em estados autoritários orientados para o mercado, como a

Espanha de Franco, a Coreia do Sul ou o Brasil sob o regime militar. Mas elas possuem também um orgulho "tímido" no seu próprio valor, o que as leva a exigirem governos democráticos que as tratem, não como crianças, mas como adultos, reconhecendo a sua autonomia como indivíduos livres.

Actualmente, o comunismo tem vindo a ser substituído pela democracia liberal porque se tomou consciência de que ele proporciona uma forma de reconhecimento acentuadamente deficiente.

Um entendimento da importância do desejo de reconhecimento como motor da história permite-nos reinterpretar muitos fenómenos que nos são aparentemente familiares, como a cultura, a religião, o trabalho, o nacionalismo e a guerra. A parte IV constitui precisamente uma tentativa de elaborar essa reinterpretação e de projectar para o futuro algumas das diferentes vias que o desejo de reconhecimento pode vir a tomar. Um crente religioso, por exemplo, procura o reconhecimento para os seus deuses ou práticas sagradas particulares, enquanto um nacionalista reclama o reconhecimento do seu grupo linguístico, cultural ou étnico. Estas duas formas de reconhecimento são menos racionais do que o reconhecimento universal do estado liberal, porque se baseiam em distinções arbitrárias entre o sagrado e o profano, ou entre grupos sociais humanos. É por esse motivo que a religião, o nacionalismo e o complexo de hábitos e costumes morais dos povos("cultura", falando de uma maneira geral) têm tradicionalmente sido

interpretados como obstáculos para o estabelecimento de instituições

políticas interpretados como obstáculos para o estabelecimento de instituições políticas democráticas bem sucedidas e de economias de mercado livre.

Mas a verdade é consideravelmente mais complicada, uma vez que o sucesso de políticas e economias liberais assenta, com frequência, em formas irracionais de reconhecimento que o liberalismo supostamente superaria. Para que a democracia funcione é preciso que os cidadãos desenvolvam um orgulho irracional nas suas próprias instituições democráticas, desenvolvendo igualmente aquilo a que Tocqueville chamou "a arte da associação", que assenta numa ligação forte a pequenas comunidades. Estas comunidades baseiam-se frequentemente na religião, na etnia ou em outras formas de reconhecimento que ficam aquém do reconhecimento universal em que assenta o estado liberal. O mesmo se aplica à economia liberal. A tradição económica liberal do Ocidente sempre entendeu o trabalho como uma actividade essencialmente desagradável, levada a cabo para satisfação das aspirações dos homens e para o alívio das dores humanas. Todavia, em determinadas culturas com uma forte ética de trabalho, como a dos empresários protestantes que criaram o capitalismo europeu, ou a das elites que modernizaram o Japão após a restauração Meiji, o trabalho era também executado para obter o reconhecimento. Ainda hoje, em muitos países asiáticos, a ética laboral é mantida, não tanto pelos incentivos materiais como pelo reconhecimento que o trabalho proporciona por parte dos sucessivos grupos sociais em que se baseiam as suas sociedades, da família à nação.

Isto sugere que o sucesso das economias liberais não se deve apenas aos princípios liberais, mas requer igualmente as formas irracionais do thymos.

A luta pelo reconhecimento oferece-nos uma visão da natureza da política internacional. O desejo de reconhecimento que esteve na origem da sangrenta batalha pelo prestígio entre dois combatentes individuais conduz,

logicamente, ao imperialismo e ao domínio mundial. A relação entre o senhor e o escravo a um nível doméstico encontra uma réplica natural ao nível dos estados, em que todas as nações procuram o reconhecimento e se envolvem em sangrentas batalhas pela supremacia. O nacionalismo, uma forma moderna, mas ainda não totalmente racional, de reconhecimento, tem sido, nos últimos cem anos, o veículo da luta pelo reconhecimento e a fonte dos mais intensos conflitos deste século. Este é o mundo da "política de poder",

descrita por “realistas” da política externa, como Henry Kissinger.

Mas, se o desejo de reconhecimento é o motor fundamental da guerra, parece

Mas, se o desejo de reconhecimento é o motor fundamental da guerra, parece evidente que a revolução liberal, que aboliu a relação domínio/escravidão, tornando os antigos escravos senhores de si próprios, deveria ter um efeito semelhante no relacionamento entre os estados. A democracia liberal substitui o desejo irracional de se ser reconhecido como alguém maior que os outros pelo desejo racional de se ser reconhecido como um igual. Assim, um mundo de democracias liberais deveria constituir um incentivo muito menor para a guerra, uma vez que todas as nações reconheceriam

reciprocamente as respectivas legitimidades. E, de facto, tem havido, nos últimos duzentos anos, provas empíricas substanciais de que as democracias liberais não se comportam entre si de um modo imperialista, apesar de serem perfeitamente capazes de fazer a guerra a estados não democráticos, que não partilhem os seus valores fundamentais. Em regiões como a Europa oriental e a União Soviética, onde há muito é negada aos povos a afirmação da identidade nacional, o nacionalismo está em ascensão, ao mesmo tempo que passa por um processo de mudança nas nacionalidades mais antigas e firmes do mundo. Na Europa ocidental, a necessidade de reconhecimento nacional tem sido domesticada e tornada compatível com o reconhecimento universal, à semelhança do que aconteceu com a religião há três ou quatro séculos.

A parte V e última deste livro debruça-se sobre a questão do “fim da história” e sobre o indivíduo que finalmente emerge, o “último homem”. No decurso do debate original sobre o artigo do National Interest, muita gente assumiu que a possibilidade do fim da história girava em torno da questão de haver ou não alternativas viáveis à democracia liberal no mundo de hoje.

Gerou-se uma grande controvérsia em torno de questões como a de saber se o comunismo estava verdadeiramente morto, se a religião e o ultranacionalismo poderiam regressar, e por aí adiante. Mas a questão mais séria e profunda diz respeito à bondade da própria democracia

liberal, e não apenas à possibilidade de esta poder vencer os seus actuais adversários. Partindo do princípio de que a democracia liberal está, de momento, protegida contra inimigos externos, será lícito presumir que as sociedades democráticas bem sucedidas poderão assim permanecer indefinidamente? Ou estará a democracia liberal à mercê de graves contradições internas, contradições tão sérias que eventualmente a corroam como sistema político? É indubitável que as democracias contemporâneas enfrentam uma série de graves problemas, da droga à falta de habitação, do crime aos danos ambientais e à frivolidade do consumismo. Mas, à luz dos princípios liberais, estes problemas não são obviamente insolúveis, nem tão graves que conduzam, necessariamente, ao colapso da sociedade como um todo, tal como sucedeu com o comunismo nos anos 80.

No século XX, Alexandre Kojeve, o grande intérprete de Hegel, defendeu intransigentemente que a história tinha acabado, uma vez que aquilo a que ele chamava "o estado universal e homogéneo" - o que podemos entender por democracia liberal - solucionara definitivamente a questão do reconhecimento ao substituir a relação de domínio e escravidão pelo reconhecimento universal e paritário. Aquilo a que o homem, no decurso da história, aspirava - o que motivara os anteriores "estádios da história" - era o reconhecimento. Acabou por encontrá-lo, finalmente, no mundo moderno e ficou "completamente satisfeito". Esta asserção foi feita seriamente por Kojeve e merece que também nós a encaremos com seriedade. Porque é

possível entender o problema da política, ao longo dos milénios da história humana, como o esforço para resolver o problema do reconhecimento. O reconhecimento é o problema central da política, porque é a origem da tirania, do imperialismo e do desejo de domínio. Todavia, tendo embora o seu lado sombrio, ele não pode ser simplesmente abolido da vida política, porque constitui simultaneamente a base psicológica de virtudes políticas como a coragem, o ardor público e a justiça. Todas as comunidades políticas devem utilizar o desejo de reconhecimento, protegendo-se, ao mesmo tempo, dos seus efeitos destruidores. Caso os governos constitucionais contemporâneos tenham, de facto, descoberto uma fórmula segundo a qual possa existir reconhecimento universal sem a emergência da

tirania, podem então reivindicar o direito à estabilidade e à longevidade entre os regimes que apareceram à face da Terra.

Mas será o reconhecimento acessível aos cidadãos das democracias contemporâneas "totalmente satisfatório"? O futuro a longo prazo da democracia liberal e as alternativas que possam um dia surgir dependem, sobretudo, da resposta a esta questão. Na parte V esboçamos duas respostas genéricas, provenientes da esquerda e da direita, respectivamente. A esquerda diria que o reconhecimento universal da democracia liberal é necessariamente incompleto, porquanto o capitalismo gera a desigualdade económica e exige uma divisão de trabalho que implica, ipso facto, um reconhecimento desigual.

Nesta perspectiva, o nível de prosperidade absoluta de uma nação não é solução, pois continuarão a existir os relativamente pobres, que, por isso, são invisíveis como seres humanos para os seus concidadãos. Por outras palavras, a democracia liberal continua a reconhecer desigualmente indivíduos iguais.

A segunda crítica, e a mais poderosa, do meu ponto de vista, vem de uma direita profundamente preocupada com os efeitos niveladores do contributo da Revolução Francesa para a igualdade entre os homens. Esta direita encontrou o seu mais brilhante porta-voz no filósofo Friedrich Nietzsche, cujos pontos de vista foram em alguns aspectos antecipados pelo grande observador das sociedades democráticas Alexis de Tocqueville. Nietzsche acreditava que a democracia moderna não representava o autodomínio dos antigos escravos, mas sim a vitória incondicional do escravo e de um tipo de moralidade próprio da escravidão. O cidadão típico de uma democracia liberal era um "último homem" que, instruído pelos fundadores do liberalismo moderno, trocou a crença orgulhosa na superioridade do seu próprio valor por uma autopreservação comodista. A democracia liberal produziu "homens sem coluna vertebral"; compostos de desejo e razão, mas sem thymos, suficientemente espertos para encontrarem novos processos de satisfazerem uma série de aspirações comezinhas, através da avaliação dos seus próprios interesses a longo prazo. O último homem não desejava ser reconhecido como superior aos outros e, sem esse desejo, nenhuma

excelência ou realização era possível. Contente com a sua felicidade e incapaz de sentir qualquer espécie de vergonha por não conseguir elevar-se a aspirações sentir qualquer espécie de vergonha por não conseguir elevar-se a aspirações além das imediatas, o último homem deixou de ser humano.

Seguindo a linha de raciocínio de Nietzsche, somos forçados a fazer as seguintes perguntas: o homem que se satisfaz simplesmente com o reconhecimento universal e igualitário não será algo menos que um ser humano completo, na realidade, um objecto de desprezo, um "último homem" sem empenho nem aspiração? Não existirá uma faceta da personalidade humana que deliberadamente procura a luta, o perigo, o risco e a ousadia? Não continuará essa faceta por realizar na "paz e prosperidade" da democracia liberal contemporânea? A satisfação de certos seres humanos não dependerá de um reconhecimento que é inerentemente desigual? Na realidade, não constitui o desejo de reconhecimento desigual a base de uma vida aceitável, não apenas nas antigas sociedades aristocráticas, mas também nas democracias liberais modernas? E a sua sobrevivência futura não dependerá, de certa forma, de os seus cidadãos procurarem ser reconhecidos, não como iguais, mas como superiores? E o receio de se tornarem desprezíveis "últimos homens" não levará os homens a reafirmarem-se de maneiras novas e imprevisíveis, mesmo ao ponto de se transformarem, uma vez mais, em "primeiros homens" brutais, envolvidos em sangrentas batalhas pelo

prestígio, desta feita com armas modernas?

Este livro procura debruçar-se sobre estas questões. Elas surgem naturalmente assim que questionamos a existência de algo como o progresso e a possibilidade de construção de uma história universal da humanidade, coerente e direccional. Durante a maior parte deste século, os totalitarismos de

direita e de esquerda mantiveram-nos demasiado ocupados, para podermos considerar com seriedade a última questão. Mas o apagamento destes totalitarismos, à medida que se avizinha o final do século, convida-nos a levantar uma vez mais este velho problema.

PARTE I

UMA VELHA QUESTÃO LEVANTADA DE NOVO

1

O nosso pessimismo

Um pensador tão respeitável e sóbrio como Immanuel Kant podia ainda acreditar seria mente que a guerra servia os objectivos da Providência. Depois de Hiroxima, toda a guerra é tida, quando muito, como um mal necessário…

Um teólogo tão santo como Tomás de Aquino podia argumentar com toda a convicção que os tiranos servem fins providenciais, visto que sem tiranos não haveria oportunidade para o martírio. Após Auschwitz, quem utilizasse este argumento seria acusado de blasfémia… Depois desses temíveis acontecimentos, ocorridos no coração do mundo moderno, iluminado e tecnológico, pode alguém ainda acreditar no Deus que é necessariamente Progresso, tanto quanto no Deus que manifesta o Seu Poder sob a forma do superdesígnio da Providência?

EMILE FACKENHEIM, God's Presence in History 1

O século XX, pode-se dizê-lo, fez de todos nós profundos pessimistas históricos.

Como indivíduos, podemos, decerto, ser optimistas quanto às nossas expectativas pessoais, relativamente à saúde e à felicidade. Os Americanos, devido aos seus costumes tradicionais, são, diz-se, um povo que encara o futuro com renovadas esperanças. Mas, quando se nos deparam questões

mais latas, como a de saber se tem havido, ou haverá, progresso na história, o veredicto é decididamente diferente. Os mais sensatos e atentos espíritos deste século não viram razão para crer que o mundo caminhe para aquilo que nós, no Ocidente, consideramos instituições políticas decentes e humanas - ou seja, a democracia liberal. Os nossos mais profundos pensadores chegaram à conclusão de que não existe história - isto é, uma ordem inteligível para o vasto movimento dos acontecimentos humanos. A nossa própria experiência ensinou-nos, aparentemente, que o mais provável é que o futuro nos traga novos e inimagináveis males, desde ditaduras fanáticas e genocídios sangrentos à banalização da vida através do consumismo moderno, e

que nos esperam desastres sem precedentes, dos invernos nucleares ao aquecimento global. desastres sem precedentes, dos invernos nucleares ao aquecimento global.

27

O pessimismo do século XX contrasta nitidamente com o optimismo do século anterior. Embora a Europa tenha entrado no século XIX abalada pela guerra e pela revolução, esse foi, de longe, um século de paz e de aumento sem precedentes do bem-estar material. Existiam duas vastas bases para o optimismo. A primeira era a convicção de que a ciência moderna melhoraria a vida humana, vencendo a doença e a miséria. A natureza, de há muito adversária do homem, seria dominada pela tecnologia moderna e posta ao serviço da felicidade humana. A segunda era a de que os governos livres e democráticos continuariam a estender-se a cada vez mais países em todo o mundo. O “espírito de 1776”, ou os ideais da Revolução Francesa, derrotariam os tiranos do mundo, os autocratas e os clérigos supersticiosos.

A obediência cega à autoridade seria substituída por uma autogovernação racional, na qual todos os homens, livres e iguais, não teriam de obedecer a nenhum senhor senão a si próprios. À luz do vasto movimento da civilização, mesmo guerras sangrentas como as de Napoleão podiam ser interpretadas pelos filósofos como algo que resultava em progresso social, porque promoviam desenvolvimento de um governo republicano. Uma série de teorias, algumas delas sérias e outras nem tanto, foram apresentadas de modo a explicar como a história humana constituía um todo coerente, cujas voltas e reviravoltas poderiam ser consideradas conducentes às coisas boas da época moderna. Em 1880, um certo Robert Mackenzie podia escrever:

A história humana é um registo de progresso - um registo de conhecimento cumulativo e de sabedoria crescente, de avanço contínuo para uma plataforma superior de inteligência e bem-estar. Cada geração transmite à seguinte os tesouros que herdou, aperfeiçoados pelas suas próprias experiências, engrandecidos pelos frutos de todas as vitórias por si ganhas… O aumento do bem-estar do homem, resgatado às maquiavélicas interferências de príncipes voluntariosos, está agora à mercê da regulamentação benéfica das grandes leis providenciais 2.

Sob o título “tortura,” a célebre 11ª edição da Encyclopaedia Britannica,

Sob o título “tortura,” a célebre 11ª edição da Encyclopaedia Britannica, publicada em 1910-11, explicava que “todo o tema tem apenas interesse histórico no que diz respeito à Europa”3. Precisamente na véspera da primeira guerra mundial, o jornalista Norman Angell publicou o seu livro The Great Illusion, no qual defendia que o comércio livre tornara obsoleta a expansão territorial e que a guerra passara a ser economicamente irracional’.

O extremo pessimismo do nosso próprio século é, pelo menos em parte, devido à crueldade com que estas expectativas iniciais foram esmagadas.

A primeira guerra mundial foi um acontecimento crítico, que minou a autoconfiança da Europa. A guerra derrubou, claro, a antiga ordem política representada pelas monarquias alemã, austríaca e russa, mas o seu mais profundo impacte foi de ordem psicológica. Quatro anos de uma indescritível

e horrorosa guerra de trincheiras, em que dezenas de milhares de combatentes morreram, num só dia, pelo preço de alguns palmos de território devastado,

foram, nas palavras de Paul Fussell, “um terrível embaraço para o mito meliorista existente, que havia dominado a consciência pública durante um século”, subvertendo “a ideia de progresso”5. As virtudes da lealdade, do trabalho árduo, da perseverança e do patriotismo foram aplicadas na chacina

sistemática e inútil de outros homens, desacreditando, deste modo, todo o mundo burguês que havia criado estes valores. Como explica Paulo, o jovem soldado-herói de Nada de Novo na Frente Ocidental, de Erich Maria Remarque, “para nós, jovens de dezoito anos, [os nossos professores] eram mediadores e guias para o mundo da maturidade, o mundo do trabalho, do dever, da cultura, do progresso - para o futuro… Mas a primeira morte a que assistimos despedaçou essa convicção”. Com palavras que viriam muito depois a ser repetidas por jovens americanos durante a Guerra do Vietname, ele concluía

que “a nossa geração merecia mais confiança do que a deles”’.

A noção de que o progresso industrial da Europa podia redundar em guerra sem qualquer redenção moral ou significado conduziu a amargas denúncias de todas qualquer redenção moral ou significado conduziu a amargas denúncias de todas as tentativas para encontrar modelos globais ou um sentido para a história. Deste modo, o reputado historiador britânico H. A. L. Fisher podia escrever em 1934 que “homens mais sensatos e mais instruídos do que eu descobriram na história um plano, um ritmo, um padrão predeterminado.

Estas harmonias estão ocultas para mim. Eu só consigo ver uma emergência após outra, tal como uma onda após outra onda” 8.

Como se verificaria, a primeira guerra mundial foi apenas um aperitivo para novas formas de malignidade que surgiriam, em breve, no futuro. Se a ciência moderna tornou possível o fabrico de armas com uma capacidade de destruição nunca vista, como a pistola-metralhadora e o bombardeiro, a política moderna criou um estado de poder sem precedentes, para o qual estava ainda por inventar uma palavra nova: totalitarismo. Apoiado por uma eficiente força policial, por partidos políticos de massas e por ideologias radicais que visavam controlar todos os aspectos da vida humana, este novo tipo de estado lançou-se num projecto que não ambicionava menos do que dominar o mundo. Os genocídios perpetrados pelos regimes totalitários da Alemanha de Hitler e da Rússia de Estaline não tiveram precedentes na história humana, tendo sido, em muitos aspectos, tornados possíveis pela própria modernidade 9. Existiam, obviamente, muitas tiranias sangrentas antes do século XX, mas Hitler e Estaline colocaram a tecnologia e a organização política modernas ao serviço do mal. Anteriormente, estava aquém da capacidade técnica das tiranias “tradicionais” a visão de algo tão ambicioso como a eliminação de uma classe inteira de pessoas, como os judeus da Europa ou os kulaks, da União Soviética. No entanto, foi precisamente isso que foi tornado possível com os avanços tecnológicos e sociais do século anterior. As guerras desencadeadas por estas ideologias totalitárias eram

também de um tipo novo, compreendendo a destruição maciça das populações civis e dos recursos económicos - donde a expressão “guerra total”.

Para se defenderem desta ameaça, as democracias liberais foram obrigadas a adoptar estratégias militares, como a dos bombardeamentos de Dresden ou de Hiroxima, que em épocas anteriores seriam consideradas genocídios.

Hiroxima, que em épocas anteriores seriam consideradas genocídios.

As teorias oitocentistas sobre o progresso associavam a maldade humana a um atraso do desenvolvimento social. Embora o estalinismo tenha desabrochado num país atrasado e semieuropeu, conhecido pelo seu governo despótico, o holocausto surgiu num país com a mais avançada economia

industrial e uma das populações mais cultas e mais bem educadas da Europa. Se tais acontecimentos podiam ocorrer na Alemanha, por que razão não os considerar possíveis em qualquer outro país desenvolvido? E, se o desenvolvimento económico, a educação e a cultura não eram garantias contra um fenómeno como o nazismo, qual então o objectivo do progresso histórico? 10

A experiência do século XX fez que se tornassem altamente problemáticas as pretensões de progresso com base na ciência e na tecnologia. É que a capacidade tecnológica para melhorar a vida humana depende grandemente de um paralelo progresso moral do homem. Sem este último, o poder da tecnologia seria simplesmente usado para o mal e a humanidade ficaria pior do que anteriormente. As guerras totais do século XX não teriam sido possíveis sem os desenvolvimentos fundamentais da revolução industrial: o ferro, o aço, o motor de combustão interna e o avião. E, desde Hiroxima, a humanidade tem vivido sob a sombra do mais terrível avanço tecnológico de todos, o das armas nucleares. O fantástico crescimento económico tornado possível pela ciência moderna tinha uma face sombria, na medida em que desencadeou graves danos ambientais em muitas partes do planeta e levantou a possibilidade de uma eventual catástrofe ecológica global. Tem sido frequentemente afirmado que a tecnologia de informação global e as comunicações instantâneas têm contribuído para a difusão dos ideais democráticos, como no caso da transmissão mundial da CNN sobre a ocupação da Praça Tienanmen em 1989 ou sobre as revoluções na Europa do Leste ainda nesse ano. Mas a tecnologia das comunicações é, em si mesma, neutra. As ideias reaccionárias do Ayatollah Khomeini foram importadas para o Irão, antes da revolução de 1978, em cassettes audio que a modernização económica do xá colocara ao alcance de muitos. Se a televisão e a

comunicação global instantânea tivessem existido nos anos 30, teriam sido aproveitadas ao máximo por propagandistas nazis como Leni Riefenstahl e Joseph Goebbels para a promoção do fascismo, e não de ideais democráticos.

Os acontecimentos traumatizantes do século XX foram também o pano de fundo de uma profunda crise intelectual. Apenas é possível falar de progresso histórico se se souber para onde caminha a humanidade. Muitos europeus do histórico se se souber para onde caminha a humanidade. Muitos europeus do século XIX pensavam que o progresso significava progresso em direcção à democracia. Porém, ao longo da maior parte deste século não tem

havido consenso sobre esta questão. A democracia liberal foi desafiada por duas importantes ideologias rivais - o fascismo e o comunismo - que ofereciam visões radicalmente diferentes de uma sociedade boa. No Ocidente, as pessoas chegaram a questionar se a democracia liberal seria, de facto, uma aspiração geral de toda a humanidade e se a sua anterior confiança nesse princípio não reflectiria antes um etnocentrismo limitado da sua parte.

À medida que os Europeus foram forçados a confrontar o mundo não europeu, primeiro como senhores coloniais, depois como protectores durante a guerra fria e teoricamente iguais num mundo de estados-nações soberanos, começaram a pôr em dúvida a universalidade dos seus próprios ideais. A autodestruição suicida do sistema europeu de estados, em duas guerras mundiais, evidenciou a falsidade da noção de superioridade do

racionalismo ocidental e, depois dos campos de morte nazis, tornou-se muito mais difícil a distinção entre civilizado e bárbaro, que era instintiva para os Europeus do século XIX. Em vez de a história humana rumar numa única direcção, parecia existirem tantos objectivos quantos os povos e civilizações, sem que a democracia liberal tivesse qualquer privilégio especial entre eles.

Na nossa própria época, uma das mais nítidas manifestações do nosso pessimismo foi a convicção quase universal na continuidade de uma vigorosa alternativa comunista-totalitária à democracia liberal ocidental. Quando era secretário de estado, nos anos 70, Henry

Kissinger avisou os seus concidadãos de que “hoje, pela primeira vez na nossa história, enfrentamos a dura realidade de que o desafio [do comunismo] é infindável… Temos de aprender a conduzir a política externa como outras nações o fizeram durante

tantos séculos - inexoravelmente e sem delongas… Esta situação não se alterará””. De acordo com Kissinger, seria utópico tentar reformar as estruturas políticas e sociais básicas de potências hostis como a URSS. Maturidade política políticas e sociais básicas de potências hostis como a URSS. Maturidade política significava aceitar o mundo tal como ele era, e não como

gostaríamos que ele fosse, o que implicava entendermo-nos com a União Soviética de Brejnev. E, embora fosse possível temperar o conflito entre comunismo e democracia, esse conflito e a possibilidade de uma guerra apocalíptica nunca poderiam ser completamente ultrapassados.

A opinião de Kissinger não era de forma alguma única. Praticamente todos os que se encontravam profissionalmente envolvidos no estudo da política e da diplomacia externa acreditavam na continuidade do comunismo; assim, o seu colapso ao nível mundial, em finais dos anos 80, foi quase totalmente inesperado. Esta falta de previsão não se deveu apenas a uma interferência dos dogmas ideológicos numa perspectiva “desapaixonada” dos acontecimentos. Afectou pessoas de todo o espectro político, da direita, da esquerda e do centro, jornalistas e estudiosos, bem como políticos

tanto do Leste como do Ocidente 12. As raízes de uma miopia tão generalizada eram muito mais profundas do que o mero partidarismo e assentavam

no extraordinário pessimismo histórico gerado pelos acontecimentos deste século.

Ainda em 1983, Jean-François Revel declarava que “a democracia pode, afinal, não ter sido mais do que um acidente histórico, um breve parêntese que se fecha perante os nossos olhos…” 13. A direita, claro, nunca acreditou que o comunismo tivesse conseguido qualquer grau de legitimidade aos olhos da população que controlava e apercebia-se

claramente dos defeitos económicos das sociedades socialistas. Mas grande parte da direita acreditava que uma "sociedade falhada" como a União Soviética tinha, mesmo

assim, encontrado a chave do poder - com a invenção do totalitarismo leninista, através do qual um pequeno grupo de "ditadores-burocratas" podia exercer o poder próprio duma organização e tecnologia modernas e governar vastas populações mais ou menos indefinidamente. O totalitarismo tinha sido bem populações mais ou menos indefinidamente. O totalitarismo tinha sido bem sucedido não apenas na intimidação das populações que lhe estavam submetidas, mas também em forçá-las a interiorizar os valores dos seus dirigentes comunistas. Esta foi uma das distinções que Jeanne Kirkpatrick, num famoso artigo de 1979, estabeleceu entre os regimes autoritários tradicionais de direita e os totalitarismos radicais de esquerda. Enquanto os primeiros "mantêm as existentes atribuições de riqueza, poder e condição social" e "adoram deuses tradicionais e respeitam tabus tradicionais," os totalitarismos radicais de esquerda procuram "reivindicar jurisdição sobre toda a sociedade" e violam "valores e hábitos interiorizados". Um estado totalitário, em contraste com um meramente autoritário, conseguia controlar tão impiedosamente a sociedade que lhe estava sujeita que se tornava fundamentalmente invulnerável à mudança ou à reforma: assim, "a história deste século não oferece qualquer base que nos leve a pensar que os regimes totalitários radicais se transformarão por si próprios" 14.

Subjacente a esta convicção a respeito da dinâmica dos estados totalitários estava uma profunda falta de confiança na democracia. Esta falta de confiança estava latente na opinião de Kirkpatrick de que poucos dos actuais países não democráticos do Terceiro Mundo conseguiriam democratizar-se

com sucesso (sendo totalmente posta de lado a hipótese de democratização de um regime comunista) e na crença de Revel de que as sólidas e estáveis democracias da Europa e da América do Norte não possuíam convicção interior para se defenderem a si mesmas. Enumerando os muitos requisitos

económicos, sociais e culturais para uma democratização bem sucedida, Kirkpatrick criticava como tipicamente americana a ideia de que seria possível democratizar governos em qualquer altura e em qualquer parte do mundo. A ideia de que poderia existir um centro democrático no Terceiro Mundo era uma armadilha e uma ilusão; a experiência havia-nos ensinado

que o mundo estava dividido entre autoritarismos de direita e totalitarismos de esquerda. Revel, por seu lado, repetiu, numa forma muito mais extremada, a crítica, originalmente feita por Tocqueville, de que as democracias

têm grandes dificuldades em manter políticas externas sérias e a longo prazo 15. têm grandes dificuldades em manter políticas externas sérias e a longo prazo 15. A sua própria natureza democrática incapacita-os: pelo pluralismo das opiniões, pela dúvida de si mesmo e pela autocrítica que caracterizam o debate democrático. Daí, "como as coisas se apresentam, causas relativamente pouco importantes de descontentamento corroem, agitam, perturbam, paralisam as democracias mais rápida e profundamente do que a fome horrorosa e a pobreza constante o fazem nos regimes comunistas, cujas populações subjugadas não possuem direitos reais ou meios de desagravo dos seus erros. As sociedades onde a crítica permanente constitui uma faceta

integrante são as únicas aceitáveis, mas são também as mais frágeis"'6.

A esquerda chegou a uma conclusão semelhante por um percurso diferente. Nos anos 80, muitos dos "progressistas" da Europa e da América, ao contrário de muitos pensadores no fim da segunda guerra mundial, já não acreditavam que o comunismo soviético representasse o seu futuro. Contudo, persistia por parte da esquerda uma convicção acerca da legitimidade do marxismo-leninismo para outros povos, uma legitimidade que geralmente aumentava em proporção à distância geográfica e cultural. Assim, embora o comunismo ao estilo soviético não fosse, necessariamente, uma escolha

realista para a população dos Estados Unidos ou da Grã-Bretanha, era defendido como uma verdadeira alternativa para os Russos, com as suas tradições de autocracia e de controlo centralizado, para não falar dos Chineses, que alegadamente o abraçaram como forma de ultrapassarem um legado de domínio estrangeiro, de obscurantismo e de humilhação. O mesmo se aplicava aos Cubanos e aos Nicaraguenses, vítimas do imperialismo americano, e aos Vietnamitas, em relação aos quais o comunismo era visto como uma virtual tradição nacional. Muitos elementos da esquerda partilhavam a

opinião de que, no Terceiro Mundo, um regime socialista radical poderia autolegitimar-se, mesmo sem eleições livres e sem debate aberto, através da reforma agrária, de cuidados de saúde gratuitos e do aumento dos índices de alfabetização. Perante estes pontos de vista, não é surpreendente que tão

poucas pessoas da esquerda tivessem previsto a instabilidade revolucionária no bloco soviético ou na China.

Na realidade, nos últimos dias da guerra fria, a convicção na legitimidade e na permanência do comunismo tomou uma variedade de formas bizarras.

Um proeminente estudioso da União Soviética sustentou que o sistema soviético tinha, sob o domínio de Brezhnev, conseguido atingir aquilo a que chamou "pluralismo institucional" e que "os dirigentes soviéticos quase parecem ter trazido a União Soviética para mais perto do espírito do modelo pluralista da ciência política americana do que o que acontece nos próprios Estados Unidos da América…"". A sociedade soviética pré-Gorbachev "não era inerte e passiva, mas participativa, em quase todos os sentidos do termo", com uma maior proporção de cidadãos soviéticos do que norte-americanos "participando" no respectivo processo político 17. O mesmo tipo de

pensamento caracterizou alguns cientistas políticos da Europa do Leste, onde, apesar da natureza obviamente imposta do comunismo, muitos estudiosos viam uma tremenda estabilidade social. Em 1987, um especialista afirmou que, "se tivéssemos agora de comparar [o estado da Europa do Leste) com muitos países do mundo -por exemplo, com uma série de casos da América Latina -, eles surgiriam como epítomes de estabilidade", e criticou a imagem tradicional de um "partido ilegítimo… em oposição a uma populaça necessariamente hostil e descrente" 19.

Embora alguns destes pontos de vista representassem simplesmente a projecção do passado recente no futuro, muitos deles assentavam num juízo a respeito da legitimidade do comunismo no Leste. Ou seja, apesar de todos os inegáveis problemas das suas sociedades, os dirigentes comunistas tinham conseguido firmar um "contrato social" com os seus povos, do género satirizado no ditado soviético "eles

fingem pagar-nos e nós fingimos trabalhar" 20. Estes regimes não eram nem produtivos nem dinâmicos, mas dizia-se que governavam com um certo grau de consentimento por parte das

suas populações, porquanto proporcionavam segurança e estabilidade21. Em 1968, o cientista político Samuel Huntington escreveu:

Os Estados Unidos da América, a Grã-Bretanha e a União Soviética têm formas diferentes de governo, mas em todos os três sistemas o governo governa. Cada país constitui uma comunidade política com um consenso dominante entre o povo quanto à legitimidade do sistema político. Em cada país, os cidadãos e os o povo quanto à legitimidade do sistema político. Em cada país, os cidadãos e os seus dirigentes partilham a mesma visão sobre o interesse público da sociedade e das tradições e princípios em que se apoia a comunidade política 22.

Huntington, que não tinha qualquer simpatia particular pelo comunismo, acreditava que o peso da evidência nos forçava a concluir que ele havia conseguido, no decorrer dos anos, um certo grau de aprovação popular.

O pessimismo do presente quanto à possibilidade de progresso na história nasceu de duas crises separadas, mas paralelas: a crise da política do século XX e a crise intelectual do racionalismo ocidental. A primeira matou dezenas de milhões de pessoas e forçou centenas de milhões a viverem sob novas e mais brutais formas de escravidão; a última deixou a democracia liberal sem recursos intelectuais para se defender. As duas estavam interligadas e não podem ser entendidas em separado. Por outro lado, a falta de consenso intelectual tornou as guerras e as revoluções deste século mais ideológicas e, portanto, mais extremadas do que teriam sido de outro modo. As Revoluções Russa e Chinesa e as conquistas nazis durante a segunda guerra mundial representaram o regresso, ampliado, do tipo de brutalidade que caracterizou as guerras religiosas do século XVII, pois o que estava em jogo não era apenas território e recursos, mas sistemas de valores e modos de vida de populações inteiras. Por outro lado, a violência destes conflitos ideologicamente

conduzidos e as suas terríveis consequências tiveram um efeito devastador

na autoconfiança das democracias liberais, cujo isolamento, num mundo de regimes totalitários e autoritários, deu azo a sérias dúvidas quanto à universalidade das noções liberais de direita.

Mesmo assim, apesar das poderosas razões para o pessimismo geradas pela nossa experiência da primeira metade deste século, os acontecimentos da segunda metade têm vindo a apontar para uma direcção muito diferente e inesperada. Ao atingirmos os anos 90, o mundo, como um todo, não deu

a conhecer novos malefícios, antes se tem revelado melhor de certos e distintos a conhecer novos malefícios, antes se tem revelado melhor de certos e distintos modos. A maior surpresa do passado recente foi o colapso absolutamente inesperado do comunismo em grande parte do mundo nos finais dos anos 80. Mas esta evolução, apesar de notável, foi apenas uma parte de um mais vasto modelo de acontecimentos que haviam começado a tomar forma desde a segunda guerra mundial. As ditaduras autoritárias de todos os tipos, tanto de direita como de esquerda, têm vindo a cair 23. Em alguns casos, o colapso levou ao estabelecimento de democracias liberais prósperas e estáveis. Noutros, ao autoritarismo seguiu-se a instabilidade ou uma outra forma de ditadura. Mas, quer tenham quer não emergido democracias bem sucedidas, os autoritarismos de todos os tipos têm vindo a atravessar uma severa crise, virtualmente em todo o globo. Se a principal inovação política do início do século XX foi a invenção dos fortes estados totalitários da Alemanha e da Rússia, as últimas décadas revelaram uma tremenda fraqueza interna. Esta fraqueza, tão maciça e inesperada, sugere que as lições pessimistas acerca da história, que o nosso século supostamente nos ensinou, precisam de ser repensadas desde o início.

2

A fraqueza dos estados fortes I

A actual crise do autoritarismo não começou com a perestroika de Gorbachev ou com a queda do Muro de Berlim. Teve início uma década e meia antes, no Sul da Europa, com a queda de uma série de governos autoritários de direita. Em 1974, em Portugal, o regime de Caetano foi derrubado por

um golpe militar. Após um período de instabilidade beirando a guerra civil, o socialista Mário Soares foi eleito primeiro-ministro em Abril de 1976 e, desde essa altura, o país tem vindo a conhecer um regime democrático pacífico. Os coronéis que governavam a Grécia desde 1967 foram também derrubados em 1974, dando lugar ao regime de Karamanlis, eleito por voto 1974, dando lugar ao regime de Karamanlis, eleito por voto

popular. E em 1975 morreu em Espanha o general Francisco Franco, abrindo caminho, dois anos mais tarde, a uma notável transição pacífica para a democracia. Além disso, os militares turcos tomaram conta do país em Setembro de 1980, perante o terrorismo que envolvia a sua sociedade, mas devolveram o país ao regime civil em 1983. Desde então, em todos estes países têm vindo a realizar-se eleições multipartidárias regulares e livres.

A transformação que ocorreu no Sul da Europa em menos de uma década foi notável. Estes países eram anteriormente vistos como as ovelhas negras da Europa, condenados pelas suas tradições religiosas e autoritárias a viverem fora da corrente de desenvolvimento democrático da Europa ocidental.

Contudo, nos anos 80, todos eles tinham realizado uma transição bem sucedida para democracias funcionais e estáveis, na realidade tão estáveis (com a possível excepção da Turquia), que os seus povos quase não conseguiam imaginar qualquer outra situação.

Um conjunto semelhante de transições democráticas ocorreu na América Latina nos anos 80. Começou em 1980, com a reposição de um governo democraticamente eleito no Peru, após doze anos de regime militar. A Guerra das Malvinas, em 1982, precipitou a queda da junta militar na Argentina e a subida ao poder do governo democraticamente eleito de Alfonsin. A transição

da Argentina foi rapidamente seguida por outras em toda a América Latina, quando os regimes militares do Uruguai e do Brasil deixaram o poder, em 1983 e 1984 respectivamente. No final da década, as ditaduras de Stroessner, no Paraguai, e de Pinochet, no Chile, tinham dado lugar a governos eleitos por voto popular; e até o governo sandinista da Nicarágua

foi derrotado com eleições livres, no início de 1990, por uma coligação liderada por Violetta Chamorro. Muitos observadores sentiram menor confiança na continuidade das novas democracias latino-americanas do que na das do Sul da Europa. Nessa região, as democracias vão e vêm e quase todas atravessavam Europa. Nessa região, as democracias vão e vêm e quase todas atravessavam uma crise económica aguda, cuja manifestação mais visível era o seu endividamento. Além do mais, países como o Peru e a Colômbia enfrentavam graves desafios internos, que iam da insurreição à droga.

Mesmo assim, estas novas democracias provaram ser de uma notável elasticidade, como se a sua anterior experiência de autoritarismo as tivesse inoculado contra um regresso fácil ao regime militar. O facto a acentuar é que, se, nos anos 70, se registava o nível mínimo de um punhado de países da América Latina que eram democráticos, já no início dos anos 90 Cuba e Guiana eram os únicos países do hemisfério ocidental a não permitirem eleições minimamente livres.

Evoluções semelhantes ocorreram na Ásia do Leste. Em 1986, a ditadura de Marcos foi derrubada nas Filipinas e substituída pela presidência de Corazón Aquino, conduzida ao cargo por uma onda de apoio popular. No ano seguinte, na Coreia do Sul, o general Chun deixou o lugar, permitindo

a eleição de Roh Tae Woo como presidente. Embora o sistema político da Formosa não tivesse passado por uma reforma tão dramática, existia uma subterrânea e considerável fermentação democrática desde a morte de Chiang Ching-kuo, em Janeiro de 1988. Com a morte de boa parte da velha guarda do partido Guomindang, no poder, tem vindo a ocorrer uma participação crescente de outros sectores da sociedade da Formosa no Parlamento Nacionalista, incluindo a de muitos nativos da ilha. E, por último, o governo autoritário da Birmânia tem sido abalado por agitação pró-democrática.

Em Fevereiro de 1990, na África do Sul, o governo africânder de F. W.

de Klerk anunciou a libertação de Nelson Mandela e a legalização do Congresso Nacional Africano e do Partido Comunista da África do Sul. De Klerk abriu, assim, um período de negociações sobre a transição para uma partilha de poder entre Negros e Brancos e, eventualmente, para um governo de maioria.

Em retrospectiva, dir-se-á que temos tido dificuldade em compreender a profundidade da crise em que as ditaduras mergulharam devido a uma errada crença na capacidade de perpetuação dos sistemas autoritários ou, em termos mais amplos, na viabilidade dos estados fortes. Numa democracia

liberal, o estado é, por definição, fraco: a preservação da esfera de direitos individuais significa uma nítida delimitação do seu poder. Em contraste,

regimes autoritários de direita e de esquerda têm procurado utilizar o poder do estado para invadir a esfera privada e controlá-la com objectivos vários - seja para obter poderio militar, seja para promover uma ordem social igualitária ou para provocar um rápido crescimento económico. O que se

perdia em termos de liberdade individual seria recuperado em termos de objectivo nacional.

Em última análise, a fraqueza crucial que eventualmente derrubou esses estados fortes foi uma falta de legitimidade, ou seja, uma crise ao nível das ideias. A legitimidade não significa justiça ou direito em sentido absoluto; é um conceito relativo, que existe nas representações subjectivas dos povos.

Todos os regimes aptos para uma acção eficaz se devem fundamentar em algum princípio de legitimidade. Não existem ditadores que governem pura e simplesmente “pela força”, como é costume dizer-se, por exemplo, em relação a Hitler. Se for fisicamente mais forte, um tirano pode dominar pela

força os seus filhos, os velhos, ou talvez a sua mulher, mas não é provável que consiga dominar mais de duas ou três pessoas desta forma, e nunca uma nação de milhões2. Quando dizemos que um

ditador como Hitler governou “pela força”, o que queremos dizer é que os seus apoiantes, incluindo o

Partido Nazi, a Gestapo e a Wehrmacht, conseguiam intimidar fisicamente a maior parte da população. Mas a que se devia a sua lealdade a Hitler?

Não, decerto, à sua capacidade para os intimidar fisicamente: assentava, fundamentalmente, na sua crença na autoridade legítima de Hitler. O próprio aparelho de segurança pode ser controlado pela intimidação, mas, a um determinado nível do sistema, o ditador tem de ter subordinados leais que acreditem na legitimidade da sua autoridade. O mesmo se aplica ao mais vil e corrupto chefe mafioso, que não seria capo se a sua “família” não aceitasse, não importa com que fundamentos, a sua “legitimidade”. Como Sócrates explica n’A República, de Platão, até mesmo entre um bando de ladrões deve existir um determinado sentido de justiça que permita a divisão da pilhagem. A determinado sentido de justiça que permita a divisão da pilhagem. A legitimidade é assim crucial, mesmo para as ditaduras mais injustas e sanguinárias.

O que não significa, evidentemente, que, para sobreviver, um regime precise de estabelecer uma autoridade legítima sobre a maior parte da população. Existem numerosos exemplos contemporâneos de ditaduras minoritárias que são activamente odiadas por largos sectores das suas populações, mas que têm conseguido permanecer no poder por décadas.

É o que acontece com o regime Alawi, da Síria, ou com a facção Ba’ath de Saddam Hussein, no Iraque. E nem é preciso dizer que as várias juntas militares e oligarquias da América Latina governavam sem um amplo apoio popular. Uma carência de legitimidade entre a população no seu todo não implica uma crise de legitimidade para o regime, a menos que a descrença

comece a corroer as elites próximas do próprio regime, particularmente aquelas que asseguram o monopólio do poder coercivo, como o partido do

governo, as forças armadas e a polícia. Quando falamos de uma crise

de legitimidade num sistema autoritário, estamos portanto a falar de uma crise no seio das elites, cuja coesão é essencial à eficácia do regime.

A legitimidade de um ditador pode ter origem em diversas fontes: desde a lealdade pessoal por parte de um exército favorecido, até uma elaborada ideologia que justifique o seu direito de governar. Neste século, o fascismo constituiu a mais importante tentativa sistemática para estabelecer um

princípio de legitimidade coerente, de direita, não democrático e não igualitário.

O fascismo não era uma doutrina universal", como o liberalismo ou o comunismo, uma vez que negava a existência de uma humanidade comum ou a igualdade dos direitos humanos. O ultranacionalismo fascista sustentava que a fonte última da legitimidade era a raça ou a nação; especificamente o direito de "raças superiores", como a alemã, governarem outros povos. O poder e a "raças superiores", como a alemã, governarem outros povos. O poder e a vontade eram exaltados em detrimento da razão ou da igualdade e considerados, por si sós, suficientes para governar. A alegação nazi da superioridade racial germânica tinha de ser activamente provada através do conflito com outras culturas. A guerra era, por conseguinte, uma condição mais normal do que patológica.

O fascismo não durou o bastante para sofrer uma crise de legitimidade interna, foi antes derrotado pela força das armas. Hitler e os seus últimos apoiantes morreram no seu abrigo em Berlim, acreditando até ao último momento na justeza da causa nazi e na autoridade legítima de Hitler. Em

retrospectiva, aos olhos da maior parte das pessoas, o apelo do fascismo foi minado pela sua derrota3. Ou seja, Hitler havia fundamentado a sua legitimidade na promessa de domínio mundial; em vez disso, os Alemães sofreram uma horrível destruição e a ocupação por raças alegadamente inferiores.

O fascismo exerceu um grande fascínio não apenas sobre os Alemães, mas também sobre muita gente em todo o mundo, enquanto foi, principalmente, uma questão de desfiles à luz de archotes e de vitórias sem derramamento de sangue, perdendo sentido quando o seu inerente militarismo foi levado até à sua conclusão lógica. Pode dizer-se que o fascismo padeceu de uma contradição interna: a sua enorme ênfase no militarismo e na guerra conduziu-o, inevitavelmente, a um

conflito autodestruidor contra o sistema internacional. Em resultado disso, desde o fim da segunda guerra mundial que deixou de se apresentar como um sério concorrente ideológico à democracia liberal.

Evidentemente, poderíamos questionar até que ponto o fascismo teria hoje legitimidade se Hitler não tivesse sido derrotado. Mas as suas contradições internas eram mais profundas do que a probabilidade de ser militarmente derrotado pelo sistema internacional. Mesmo que Hitler houvesse saído vitorioso, o fascismo teria, de qualquer forma perdido a sua íntima

raison d'être (Em francês no original. N. da T.) na paz de um império universal em que a nação alemã já não poderia afirmar-se pela guerra e pela conquista. em que a nação alemã já não poderia afirmar-se pela guerra e pela conquista.

Após a derrota de Hitler, o que restou à direita em termos de alternativa à democracia liberal foi um grupo de ditaduras militares persistentes, mas, no fundo, inconsistentes. A visão da maior parte destes regimes não ia além da preservação de uma ordem social tradicional e a sua principal fraqueza era a carência de uma base de legitimidade plausível a longo prazo.

Nenhuma delas foi capaz, como fez Hitler, de formular uma doutrina coerente acerca de nação que pudesse justificar um governo autoritário perpétuo. Todas tiveram de aceitar o princípio da democracia e da soberania popular, utilizando o argumento de que, por razões várias, os seus países não estavam preparados para a democracia, quer isso fosse devido à ameaça do comunismo, ou do terrorismo, quer à má gestão económica do anterior regime democrático. Cada uma delas teve de se justificar como sendo de carácter transitório, aguardando o inevitável regresso da democracia4.

A fraqueza gerada pela falta de uma base coerente de legitimidade trouxe, no entanto, o rápido ou inevitável colapso dos governos autoritários de direita. Na América Latina e no Sul da Europa, os regimes democráticos revelavam também sérias fraquezas, em termos de capacidade para enfrentarem uma variedade de graves problemas sociais e económicos5. Poucos deles conseguiram desenvolver um

rápido crescimento económico e muitos foram flagelados pelo terrorismo. Mas a falta de legitimidade tornou-se uma fonte crucial de fraqueza para o autoritarismo de direita quando, como quase sempre inevitavelmente acontecia, estes regimes tinham de enfrentar uma crise ou um fracasso numa qualquer área da política. Os governos legítimos possuem um crédito de boa vontade que lhes desculpa erros a curto prazo, mesmo sérios, e o fracasso pode ser expiado com a substituição de um primeiro-ministro ou do executivo. Por outro lado, nos regimes ilegítimos, o fracasso precipita, com frequência, a queda do próprio regime.

Um exemplo disso foi Portugal. A ditadura de António de Oliveira Salazar e do seu sucessor, Marcello Caetano, possuía uma estabilidade superficial que levou alguns observadores a descreverem o povo português como "passivo, fatalista e infinitamente melancólico"6. Tal como acontecera anteriormente com os Alemães e os Japoneses, o povo português provou estarem errados os observadores ocidentais que os julgavam impreparados para a democracia. A ditadura de Caetano caiu em Abril de 1974, quando as suas próprias forças militares se revoltaram e formaram o Movimento das Forças Armadas (MFA)7. O seu motivo imediato era a guerra colonial em África cada vez mais profunda e impossível de vencer, que consumia um quarto do orçamento e as energias de uma grande parte dos militares portugueses.

A transição para a democracia não foi isenta de dificuldades, dado que o MFA não estava, de modo algum, uniformemente imbuído de ideias democráticas. Uma parte significativa do seu corpo de oficiais era influenciado pelo rígido Partido Comunista estalinista português, de Álvaro Cunhal. Mas, em contraste com o que acontecera nos anos 30, o centro e a direita democráticos deram provas de uma inesperada vitalidade; depois de um período tempestuoso de perturbação política e social, o moderado Partido Socialista, de Mário Soares, obteve uma votação maioritária em Abril de 1976. Isso aconteceu não sem alguma, e não pouca, assistência de organizações externas, desde o Partido Social-Democrata da Alemanha à CIA, norte-americana. Mas, se Portugal não possuísse uma sociedade civil surpreendentemente forte - partidos políticos, sindicatos, Igreja -, que conseguiu mobilizar e controlar um amplo apoio popular em prol da democracia, a ajuda

externa teria sido ineficaz. O fascínio da moderna civilização consumista da Europa ocidental desempenhou também o seu papel; nas palavras de um observador, “Os trabalhadores […] [que] podiam ter participado em manifestações e entoado slogans de revolução socialista […] gastavam o seu dinheiro em roupas, electrodomésticos e artefactos das sociedades de consumo da Europa ocidental, a cujo nível de vida aspiravam”8.

A transição espanhola para a democracia, no ano seguinte, foi talvez o caso recente mais puro do fracasso da legitimidade autoritária. Em muitos aspectos, o general Francisco Franco foi o último expoente do conservadorismo europeu do século XIX, assente na coroa e no altar, o mesmo conservadorismo que saiu vencido da Revolução Francesa. Mas a consciência católica espanhola passava por um processo de transformação dramática desde os anos 30: o corpo da Igreja liberalizara-se nos anos 60, após o Vaticano II, e importantes sectores do catolicismo espanhol adoptaram a democracia cristã da Europa ocidental. A Igreja espanhola não só descobriu que não existia um conflito necessário entre o cristianismo e a democracia, como começou, cada vez mais, a desempenhar o papel de advogado dos direitos humanos e de crítico da ditadura franquista 9. papel de advogado dos direitos humanos e de crítico da ditadura franquista 9. Esta nova consciência

reflectiu-se no movimento de tecnocratas católicos leigos Opus Dei, muitos dos quais fizeram parte da administração após 1957 e estiveram intimamente ligados à subsequente liberalização económica. Assim, quando Franco morreu, em Novembro de 1975, importantes sectores do seu regime estavam preparados para aceitar a legitimidade de uma série de “pactos” negociados que dissolveram pacificamente todas as importantes instituições franquistas, legalizaram uma oposição, que incluía o Partido Comunista Espanhol, e permitiram eleições para uma Assembleia Constituinte, que iria redigir uma Constituição plenamente democrática. Isso não teria sido possível se elementos importantes do antigo regime (com destaque para o rei Juan Carlos) não acreditassem que o franquismo era um anacronismo numa

Europa democrática, uma Europa com a qual a Espanha estava, em

termos sociais e económicos, a parecer-se cada vez mais 10. As últimas cortes franquistas fizeram algo notável: em Novembro de 1976 aprovaram, por esmagadora maioria, uma lei que, ao estipular que as próximas cortes seriam eleitas democraticamente, lavrou, de facto, a sua própria sentença de morte.

Tal como aconteceu em Portugal, a população espanhola, no seu todo, proporcionou a base derradeira para a afirmação da democracia ao sustentar um centro democrático, primeiro com o seu forte apoio ao referendo de Dezembro de 1976, que aprovou eleições democráticas, e, posteriormente, pela tranquila votação no partido de centro-direita de Suarez para que formasse governo, em Junho de 1977".

Nos casos do retorno à democracia da Grécia e da Argentina, em 1974 e 1983 respectivamente, os militares não foram derrubados pela força.

Devido a divisões internas nas suas fileiras, que reflectiam uma perda de convicção no direito de governar, abriram o caminho para a autoridade civil.

Tal como acontecera em Portugal, o malogro externo foi a causa imediata.

Os coronéis gregos, que assumiram o poder em 1967, nunca procuraram a legitimação em bases que não fossem democráticas, alegando apenas que estavam a preparar caminho para a restauração de um sistema político "saudável" e "regenerado"12. O regime militar tornou-se, assim, vulnerável

quando se autodesacreditou ao apoiar uma proclamação cipriota grega de união com o continente, o que levou à ocupação de Chipre pela Turquia e levantou a possibilidade de uma guerra total.13 O objectivo principal da junta militar argentina que, em 1976, usurpou o poder da presidente, Isabella Perón, era o de livrar a sociedade argentina do terrorismo; isso foi conseguido através de uma guerra brutal, esboroando desse modo a sua principal raison d'être. A decisão da junta militar de invadir as Malvinas e provocar uma guerra desnecessária que não conseguiria ganhar foi, consequentemente, o suficiente para a desacreditar 14.

Noutros casos, os governos militares fortes provaram a sua incapacidade para enfrentar os problemas económicos e sociais que haviam minado a legitimidade dos seus predecessores democráticos. Os militares peruanos devolveram o poder a um governo civil em

1980, perante uma crise económica em rápida aceleração, na qual o governo do general Francisco Morales Bermudez chegou à conclusão de que não conseguia resolver uma

série de greves e de problemas sociais intratáveis 15. Entre 1968 e 1973, os militares brasileiros presidiram a um período de notável crescimento económico, mas, perante a crise petrolífera e a recessão económica, descobriram que não tinham qualquer particular aptidão para a gestão económica.

Quando o último presidente militar, João Figueiredo, se afastou em favor de um presidente civil eleito, muitos elementos da instituição militar respiraram de alívio, demonstrando até uma certa vergonha pelos erros cometidos16. Os militares uruguaios assumiram inicialmente o poder para empreenderem

uma “guerra suja” contra a insurreição dos Tupamaros, em 1973-74. No entanto, o Uruguai possuía uma tradição democrática relativamente forte, o que talvez tenha levado os militares uruguaios, em 1980, a submeterem ao teste do tenha levado os militares uruguaios, em 1980, a submeterem ao teste do plebiscito a institucionalização do seu governo. Perderam, retirando-se voluntariamente em 1983.17

Os arquitectos do sistema de apartheid na África do Sul, como o antigo primeiro-ministro H. F. Verwoerd, repudiaram a premissa liberal da igualdade humana universal, proclamando a existência de uma divisão e de uma hierarquia naturais entre as raças humanas 18. O apartheid constituiu um esforço para permitir o desenvolvimento industrial da África do Sul a partir da utilização da mão-de-obra negra, visando, ao mesmo tempo, evitar e inverter a fixação urbana dos negros sul-africanos, facto que acompanha naturalmente qualquer processo de industrialização. Este esforço de engenharia social foi monumental em ambição e, em retrospectiva, monumentalmente insensato no seu objectivo final: por volta de 1981, sob a designada “lei de passe”, quase 18 milhões de negros tinham sido presos pelo crime de quererem viver perto dos seus locais de trabalho. Em finais dos anos 80,a impossibilidade de resistir às leis da economia moderna originou uma revolução no pensamento africânder, levando F. W. de

Klerk a afirmar, muito antes de assumir a presidência do estado, que "a economia exige a presença permanente de milhões de negros nas áreas urbanas" e que "de nada serve iludirmo-nos a este respeito"19. A perda da legitimidade do sistema de apartheid entre os Brancos foi, afinal, fruto da sua ineficácia e levou uma maioria de africânderes a aceitar um novo sistema de partilha de poder com os Negros 20.

Reconhecendo embora as diferenças reais entre estes casos, houve uma notável uniformidade nas transições democráticas do Sul da Europa, da América Latina e da África do Sul. À excepção de Somoza, na Nicarágua, não houve um único caso em que o antigo regime fosse derrubado por uma insurreição violenta ou por uma revolução21. O que permitiu a mudança do

regime foi a decisão voluntária, por parte de, pelo menos, alguns elementos do antigo regime, de ceder o poder a favor de um governo democraticamente eleito. Embora esta retirada voluntária do poder tenha sido sempre provocada por uma crise imediata, ela foi tornada possível, em última análise, por uma crescente convicção na democracia como única fonte legítima de autoridade no mundo moderno. Assim que realizaram os objectivos limitados a que se tinham proposto- a eliminação do terrorismo, a restauração da ordem social, o fim do caos económico e assim por diante -, os autoritários de direita, na América Latina e na Europa, deixaram de poder justificar a sua continuidade e perderam a confiança em si

em si

próprios. É difícil matar gente em nome do trono e do altar quando o próprio rei não aspira a mais do que ser o monarca titular de um país democrático, ou quando a Igreja se encontra na vanguarda da luta pelos direitos humanos.

De pouco vale, pois, aquele rasgo de sabedoria tradicional que sustenta que “ninguém cede o poder voluntariamente”.

É desnecessário dizer que muitos dos antigos autoritários não se converteram à democracia do dia para a noite, tendo sido frequentemente vítimas da sua própria incompetência e dos seus erros de cálculo. Nem o general Pinochet, no Chile, nem os sandinistas, da Nicarágua, esperavam perder as eleições a que se submeteram. Mas o facto é que mesmo os mais endurecidos ditadores acreditavam que tinham de se dotar de pelo menos uma réstia de legitimidade democrática, encenando uma eleição. E, em muitos casos, a renúncia ao poder pelos homens fortes de uniforme foi feita com considerável risco pessoal, uma vez que perdiam o seu principal escudo contra a vingança daqueles que haviam maltratado.

Talvez não seja surpreendente que os autoritários de direita tenham sido varridos do poder pela ideia de democracia. O poder da maior parte dos estados fortes de direita era, na verdade, relativamente limitado em relação à economia ou à sociedade como um todo. Os seus dirigentes representavam

grupos sociais tradicionais, que se tornavam cada vez mais marginais, e os generais e coronéis que governavam eram, geralmente, destituídos de ideias e de intelecto. E o que se passava com os poderes comunistas totalitários de esquerda? Não haviam eles redefinido o próprio significado do termo

“estado forte” e descoberto a fórmula para a autoperpetuação no poder?

3

A fraqueza dos estados fortes II,

ou comendo ananases na Lua

Muito bem, eis alguns excertos de um trabalho de um aluno liceal de Kuybyshev, escrito nos anos 60. “É 1981. Comunismo: O comunismo é a abundância de bênçãos materiais e culturais […) Todos os transportes urbanos são electrificados e as empresas prejudiciais são transferidas para fora dos limites da cidade […] Estamos na Lua, passeando entre canteiros de flores e pomares […)”

Há quantos anos andamos nós então a comer ananases na Lua? Se ao menos pudéssemos, um dia, comer a nossa ração de tomates aqui na Terra!

Andrei Nuikin, The Bee and the Communist Ideal

O totalitarismo é um conceito que foi desenvolvido o no Ocidente, após a segunda guerra mundial, para descrever a União Soviética e a Alemanha nazi, tiranias de um tipo muito diferente do dos autoritarismos tradicionais do século XIX 2. Com a audácia das suas agendas sociais e políticas, Hitler

e Estaline redefiniram o significado de um estado forte. Os despotismos tradicionais, como a Espanha de Franco ou as várias ditaduras militares da América Latina, nunca tentaram esmagar, mas tão-só controlar, as “sociedades civis” - isto é, a esfera de interesses privados da sociedade. O partido falangista de Franco ou o movimento peronista da Argentina fracassaram no desenvolvimento de ideologias sistemáticas e quedaram-se apenas por esforços inconsequentes visando a alteração dos valores e comportamentos populares.

Em contraste, o estado totalitário baseava-se numa ideologia explícita que fornecia uma visão global da vida humana. O totalitarismo, ao procurar um controlo “total” sobre as vidas dos seus cidadãos, buscava a completa destruição da sociedade civil. Desde o momento em que os bolchevistas tomaram o poder, em 1917, o estado soviético atacou sistematicamente em 1917, o estado soviético atacou sistematicamente

todas as fontes que potencialmente podiam competir em autoridade na sociedade russa, incluindo os partidos políticos de oposição, a imprensa, os

sindicatos, as empresas privadas e a Igreja. Apesar de, em finais dos anos 30, existirem ainda instituições que ostentavam alguns desses nomes, elas não passavam de sombras fantasmagóricas de si próprias, agora organizadas e completamente controladas pelo regime. O que restou foi uma sociedade cujos membros eram reduzidos a "átomos," desligados de quaisquer "instituições intermédias", à excepção do todo-poderoso governo.

O estado totalitário almejava refazer o próprio homem soviético, transformando a estrutura das suas convicções e valores pelo controlo da imprensa, da educação e da propaganda. Este objectivo abrangia mesmo as relações

humanas mais pessoais e íntimas, como as da família. O jovem Pavel Morozov, que denunciou os seus pais à polícia de Estaline, foi durante anos apresentado pelo regime como um modelo da criança soviética. De acordo com as palavras de Mikhail Heeler, "as relações humanas que formam o tecido

social - a família, a religião, a memória histórica, a língua - transformam-se em alvos, à medida que a sociedade é sistemática e metodicamente atomizada, e as relações individuais íntimas são suplantadas por outras escolhidas e aprovadas pelo estado"3.

A novela de 1962, de Ken Kesey, Voando sobre Um Ninho de Cucos, ilustra as aspirações totalitárias. O livro gira à volta dos doentes de um manicómio que levam uma vida de uma inanidade pueril sob os olhos de uma tirânica enfermeira-chefe. McMurphy, o herói da história, tenta auxiliá-los, quebrando as regras do manicómio e conduzindo eventualmente os internados até à liberdade. Porém, durante o processo, descobre que nenhum dos doentes está internado contra vontade; no fundo, todos eles receiam o mundo exterior e permanecem voluntariamente encarcerados, numa relação voluntariamente encarcerados, numa relação

de segura dependência com a enfermeira-chefe. Esse era, portanto, o

objectivo final do totalitarismo: não apenas despojar o novo homem soviético da sua liberdade, mas também fazê-lo recear a liberdade em favor da segurança e levá-lo a afirmar, mesmo sem coacção, a excelência das correntes que o

prendiam.

Muitos acreditavam que a eficácia do totalitarismo soviético seria reforçada pelas tradições autoritárias do povo russo anteriores ao bolchevismo.

A visão popular que os Europeus tinham dos Russos no século XIX foi retratada pelo viajante francês Custine, que os caracterizou como um povo "subjugado à servidão, (que) apenas […] leva a sério o terror e a ambição"4.

A confiança ocidental na estabilidade do comunismo soviético assentava na convicção, consciente ou não, de que o povo russo não estava interessado ou preparado para a democracia. Ao fim e ao cabo, o regime soviético não foi imposto aos Russos, em 1917, por uma potência exterior, como aconteceu na Europa oriental depois da segunda guerra mundial, e tinha sobrevivido por seis ou sete décadas após a Revolução Bolchevista, apesar da fome, dos tumultos e da invasão. Isto sugeria que o sistema tinha adquirido um certo grau de legitimidade entre a população em geral e, decididamente;

entre as elites governantes, reflectindo a inclinação natural daquela sociedade para o totalitarismo. Assim, enquanto os observadores ocidentais estavam prontos a acreditar no desejo do povo polaco de derrubar o comunismo se tal fosse possível, o mesmo não era tido como verdadeiro em relação aos Russos. Estes eram, por outras palavras, os inquilinos satisfeitos do manicómio, que ali permaneciam não por sujeição a grades e camisas-de-força, mas pela sua própria ânsia de segurança, de ordem, de autoridade e de alguns outros benefícios extras que o regime soviético conseguia proporcionar, como a grandeza imperial e o estatuto de superpotência. O forte estado

soviético parecia de facto muito forte, sobretudo na competição estratégica soviético parecia de facto muito forte, sobretudo na competição estratégica global com os Estados Unidos da América.

Acreditava-se que o estado totalitário podia não apenas perpetuar-se indefinidamente, mas também multiplicar-se pelo mundo como um vírus.

Quando o comunismo foi exportado para a Alemanha do Leste, Cuba, o Vietname ou a Etiópia, foi-o em toda a sua inteireza, incluindo o partido de vanguarda, os ministérios centralizados, um aparelho policial e uma ideologia que governava todos os aspectos da vida. Estas instituições pareciam funcionar independentemente das tradições nacionais ou culturais dos países em questão.

Que aconteceu a este autoperpetuante mecanismo de poder?

O ano de 1989 - centésimo-segundo aniversário da Revolução Francesa e da ratificação da Constituição dos EUA - assinalou o colapso decisivo do comunismo como factor da história mundial.

Desde o início dos anos 80, o ritmo de mudança no mundo comunista tem sido tão rápido e contínuo que, por vezes, somos levados a olhar a mudança como um dado adquirido e a esquecer a magnitude de tudo o que aconteceu. Será portanto útil passar em revista os marcos principais deste período:

No início dos anos 80, os dirigentes comunistas chineses começaram a autorizar os camponeses - 80 % da população chinesa - a produzir e vender os seus próprios alimentos. Na realidade, a agricultura foi descolectivizada e começaram a reaparecer as relações capitalistas de mercado, não apenas no campo, mas também na indústria urbana.

Em 1986, a imprensa soviética começou a publicar artigos críticos relativamente aos crimes da era estalinista, um assunto que não era abordado desde o afastamento de Khrushchev, no início dos anos 60. Desde aí, a liberdade de imprensa alastrou com rapidez à medida que os tabus iam caindo sucessivamente. Em 1989, Gorbachev e a restante direcção soviética podiam ser abertamente atacados na imprensa, e em 1990 e 1991 ocorreram, em toda a União Soviética, grandes manifestações que exigiam a sua demissão.

Em Março de 1989 realizaram-se eleições para um novo e reestruturado Congresso dos Deputados do Povo e para o Soviete Supremo. No ano seguinte houve eleições, ao nível local, em cada uma das quinze repúblicas constituintes da URSS. O Partido Comunista

tentou manipular essas eleições em seu proveito, mas, mesmo assim, não conseguiu evitar que vários parlamentos locais ficassem sob o controlo de deputados não comunistas.

Na Primavera de 1989, Pequim foi temporariamente ocupada por dezenas de milhares de estudantes, que exigiam o fim da corrupção e o estabelecimento da democracia na China. Em Junho acabaram por ser impiedosamente esmagados pelo exército chinês, mas não sem antes terem conseguido questionar publicamente a legitimidade do Partido Comunista Chinês.

Em Fevereiro de 1989, o Exército Vermelho retirou-se do Afeganistão.

Como se veio a verificar, essa foi apenas a primeira de uma série de retiradas.

Em princípios de 1989, os reformadores do Partido Socialista dos Trabalhadores Húngaros anunciaram planos para eleições livres e multipartidárias no ano seguinte. Em Abril de 1989, as negociações levaram a um acordo de partilha do poder entre o Partido dos Trabalhadores Polacos e o Sindicato Solidariedade. Em resultado das eleições - que os comunistas polacos tentaram em vão manipular -, um governo do Solidariedade assumiu o poder em Julho.

Em Julho e Agosto de 1989, dezenas e depois centenas de milhares de alemães do Leste começaram a fugir para a Alemanha Ocidental, originando uma crise que rapidamente provocou a queda do Muro de Berlim e o colapso do estado leste-alemão.

O colapso da Alemanha do Leste, por seu turno, despoletou a queda dos governos comunistas na Checoslováquia, na Bulgária e na Roménia.

No início de 1991, todos os principais estados comunistas da Europa do Leste, incluindo a Albânia e as principais repúblicas da Jugoslávia, haviam tido eleições mais ou menos livres e multipartidárias. Os comunistas foram inicialmente afastados do poder em todo o lado, excepto na Roménia, na Bulgária, na Sérvia e na Albânia, se bem que, na Bulgária, o governo comunista depressa tenha sido forçado a demitir-se 5. As bases políticas do Pacto de Varsóvia desapareceram e as

Varsóvia desapareceram e as

forças soviéticas começaram a retirar-se da Europa do Leste. Em Janeiro de 1990 foi revogado o artigo 6.” da Constituição soviética,

que garantia ao Partido um “papel dirigente”.

Na esteira da abolição do artigo 6.”, apareceram na União Soviética diversos partidos políticos não comunistas, que subiram ao poder numa série de repúblicas. Ainda mais notável foi a eleição para presidente da República Russa, na Primavera de 1990, de Boris Yeltsin, o qual,

juntamente com muitos dos seus apoiantes no Parlamento Russo, abandonou de seguida o Partido Comunista. Este mesmo grupo começou a advogar o restabelecimento da propriedade privada e do mercado.

Os parlamentos eleitos livremente em cada uma das repúblicas constituintes, incluindo a Rússia e a Ucrânia, declararam a sua “soberania” no decurso de 1990. Os parlamentos dos estados bálticos foram ainda mais longe, declarando, em Março de 1990, a sua independência total da União Soviética. Ao contrário do que muitos esperavam, isso não deu origem a uma repressão imediata, mas sim a uma luta interna no aparelho de poder da Rússia sobre se a antiga União deveria ou não ser preservada.

Em Junho de 1991, a Rússia teve as suas primeiras eleições completamente livres e populares, elegendo Yeltsin para presidente da Federação Russa. Tal facto reflectiu a acelerada devolução de poder de Moscovo à periferia.

Em Agosto de 1991 fracassou um golpe de estado contra Gorbachev, perpetrado por um grupo de comunistas da linha dura. O fracasso deveu-se em parte à incompetência dos conspiradores e à sua falta de decisão, mas também à notável onda de apoio às instituições democráticas, conduzida por Yeltsin, por parte do povo soviético, alegadamente passivo e amante da autoridade.

Qualquer sensato estudioso de assuntos comunistas teria dito, antes de 1980, que nenhum destes acontecimentos seria provável ou mesmo possível na década nenhum destes acontecimentos seria provável ou mesmo possível na década seguinte. Esta opinião seria fundamentada na visão de que qualquer um dos acontecimentos mencionados teria minado um elemento essencial do poder totalitário comunista e,

assim, desferido um golpe mortal no sistema como um todo. E, de facto, esse golpe foi dado quando a velha URSS se dissolveu e o Partido Comunista foi banido da Rússia, na sequência do golpe de Agosto de 1991. Como explicar então as anteriores previsões e o que está na base da extraordinária fraqueza deste estado forte, que nos tem vindo a ser revelada desde o começo da perestroika?

A fraqueza mais elementar, cuja importância capital escapou à atenção dos observadores ocidentais, era de natureza económica. Era muito mais difícil tolerar fracassos económicos no sistema soviético porque o próprio regime fundamentara, explicitamente, a sua legitimidade numa capacidade para proporcionar ao seu povo um elevado padrão material de vida. Apesar de ser agora difícil recordá-lo, o crescimento económico foi efectivamente considerado uma força do estado soviético até ao início dos anos 70; entre 1928 e 1955, o PIB soviético cresceu a um ritmo anual entre os 4,4 % e os 6,3 % e quase uma vez e meia do PIB dos EUA nas duas décadas seguintes, dando credibilidade à ameaça de Khrushchev de ultrapassar e depois enterrar os Estados Unidos da América 6. Mas, a partir de meados dos anos 70,

este índice de crescimento havia abrandado para um ritmo estimado pela CIA como sendo de 2,0 % a 2,3 % ao ano, entre 1975 e 1985. Existem provas crescentes de que estes números foram um exagero considerável do crescimento real, por não tomarem em consideração a inflação oculta; vários economistas soviéticos reformadores asseguram que o crescimento durante este período foi de 0,6 % a 1,0 % ou mesmo nulo 7 . Durante os primeiros anos de 80, uma estagnação no crescimento global do PIB, a par de aumentos anuais de 2 % a 3 % com a defesa, implicou, na realidade, uma retracção apreciável da economia civil na década anterior a Gorbachev assumir o poder 8. Qualquer pessoa que tivesse estado num hotel soviético, feito compras em lojas estatais soviéticas ou viajado pelo interior, onde ainda se pode ver a mais abjecta pobreza, deveria ter detectado a existência de graves problemas na economia soviética, não inteiramente reflectidos nas estatísticas oficiais.

inteiramente reflectidos nas estatísticas oficiais.

Igualmente importante foi o modo como a crise económica foi

interpretada. Em finais dos anos 80 havia ocorrido uma notável revolução intelectual no aparelho económico soviético. A velha guarda dos dias de Brejnev fora substituída, três ou quatro anos depois do surgimento de Gorbachev, por economistas reformadores como Abel Aganbegyan, Nikolay Petrakov, Stanislav Shatalin, Oleg Bogomolov, Leonid Abalkin, Grigory Yavlinsky e Nikolay Shmelev. Todos eles compreendiam - embora imperfeitamente em alguns casos-os princípios fundamentais da teoria económica liberal, estando convictos de que o sistema soviético de direcção administrativa centralizada estava na origem do declínio económico da URSS 9.

Seria um erro, no entanto, interpretar o percurso subsequente da perestroika apenas em termos de imperativos económicos 10. Como o próprio Gorbachev realçou, em 1985, a União Soviética não se encontrava em situação de crise, mas sim de “pré-crise”. Outros estados ultrapassaram dificuldades económicas muito mais graves. Por exemplo, durante a Grande

Depressão, o PIB real dos EUA caiu quase um terço, mas isso não levou ao descrédito generalizado do sistema americano. A grave fraqueza da economia soviética era conhecida há já algum tempo, existindo uma panóplia de reformas tradicionais que poderiam ter sido ensaiadas para fazer frente ao declínio 11.

Para compreendermos a verdadeira fraqueza do estado soviético, o problema económico tem de ser inserido no contexto de uma crise muito mais ampla-o da legitimidade do sistema como um todo. O fracasso económico foi apenas uma de uma série de falhas do sistema soviético, mas que teve o efeito de catalisar a rejeição do sistema de crenças e de expor as fraquezas da sua estrutura subjacente. O fracasso mais importante do totalitarismo foi não ter conseguido controlar o pensamento. Como se verificou, os cidadãos soviéticos tinham conservado uma capacidade de pensar por si próprios. Apesar de anos de propaganda governamental, muitos

apercebiam-se de que o seu governo lhes mentia. As pessoas continuavam apercebiam-se de que o seu governo lhes mentia. As pessoas continuavam extremamente ressentidas pelos sofrimentos pessoais a que tinham sido sujeitas sob o regime de Estaline. Quase

todas as famílias haviam perdido membros seus, ou amigos, durante a colectivização, o Grande Terror dos anos 30, ou a guerra, cujo preço foi muito mais elevado devido aos erros da política externa de Estaline. Elas sabiam que estas vítimas tinham sido injustamente perseguidas e que o regime soviético nunca confessaria a sua responsabilidade por tão horrendos crimes. As pessoas também se aperceberam de que um novo sistema de classes havia sido estabelecido nesta sociedade alegadamente sem classes, uma classe de funcionários do Partido que eram tão corruptos e privilegiados como os do antigo regime, mas bastante mais hipócritas.

Prova disso é o modo como foram utilizadas algumas palavras na União Soviética de Gorbachev, como "democratização" (demokratizatsiya), que ele incessantemente empregou para definir os seus próprios objectivos.

Lenine, evidentemente, sustentava que a União Soviética, através da ditadura do Partido, tinha atingido uma forma mais verdadeira de democracia do que as democracias "formais" do Ocidente. No entanto, ninguém na actual União Soviética* que utilizasse o termo "democratização" tinha qualquer ilusão de que o seu significado era realmente o da democracia ocidental, e não o do centralismo leninista. Do mesmo modo, para os Soviéticos, o termo "económico" (como é utilizado em "considerações económicas" ou aeconomicamente óptimo") equivale a "eficaz", tal como é definido pelas leis capitalistas de oferta e procura. E muitos jovens sovié-

ticos, desesperados com a deterioração da qualidade de vida na URSS, dirão que o seu único desejo é o de viverem num país "normal", isto é, numa democracia liberal não distorcida pela ideologia marxista-leninista. Como me disse uma amiga soviética em 1988, ela tem tido dificuldade em conseguir que os seus filhos façam os trabalhos de casa, pois "toda a gente

sabe" que democracia significa "fazer o que se quer".

Mais importante ainda, as pessoas ressentidas eram não só as vítimas do sistema, mas também os seus beneficiários. Aleksandr Yakovlev - o membro do Politburo, de 1986 a 1990, que foi o arquitecto da política de glasnost -, Eduard Shevardnadze - o ministro dos Negócios Estrangeiros que

articulou a política do "novo pensamento" - e Boris Yeltsin - o presidente da Rússia-fizeram, todos eles, carreira no interior do aparelho do Partido Rússia-fizeram, todos eles, carreira no interior do

aparelho do Partido Comunista. Tal como os membros das cortes franquistas ou os generais argentinos e gregos que voluntariamente cederam o poder, estes

* Entenda-se, naturalmente, essa nova realidade em formação - a Comunidade de Estados Independentes. Por vezes, a sucessão dos factos é bem mais veloz que o seu tratamento.

(N. da T.)

indivíduos sabiam que havia uma doença muito profunda no coração do sistema soviético, tendo sido colocados em posições de grande responsabilidade onde poderiam mudar alguma coisa. Os esforços reformistas de finais dos anos 80 não foram impostos à União Soviética pelo exterior, embora a

competição com os Estados Unidos realçasse a necessidade dessa reforma.

Eles surgiram em cena, ao invés, na sequência de uma crise interna de confiança, que se havia espalhado por um vasto sector da elite soviética durante a geração anterior.

A deterioração da legitimidade do sistema não foi nem antecipadamente planeada nem repentina. Gorbachev utilizou inicialmente a glasnost e a democratização como instrumentos de consolidação da sua própria posição de direcção e, mais tarde, para mobilizar a oposição popular à entrincheirada burocracia económica. Ao fazê-lo, seguiu as tácticas utilizadas por Khrushchev nos anos 50 12. Mas estes actos iniciais de liberalização política essencialmente simbólica depressa adquiriram uma dinâmica própria e se transformaram em mudanças que eram desejadas por si mesmas. O apelo inicial de Gorbachev à glasnost e à perestroika obteve uma resposta imediata por parte dos intelectuais, que não precisavam de ser convencidos dos defeitos do sistema. Como se verificou, havia apenas um conjunto de padrões consistentes através do qual o velho sistema foi aferido e apreciado como um fracasso: o da democracia liberal, velho sistema foi aferido e apreciado como um fracasso: o da

democracia liberal, ou seja, a produtividade da economia de mercado e a liberdade da política democrática 13.

O povo soviético, humilhado pelos seus dirigentes e desprezado não apenas pelo resto da Europa, mas também pelos seus próprios intelectuais, como cúmplices passivos do autoritarismo, demonstrou que todos estavam errados. Depois de 1989, a sociedade civil começou a reconstituir-se, afastando-se das bem definidas bases do totalitarismo, através da formação de dezenas de milhares de novas associações - partidos políticos, sindicatos, revistas e jornais, clubes ecológicos, tertúlias literárias, igrejas, grupos nacionalistas e outras. A alegada aceitação do povo soviético da legitimidade do contrato social com o antigo totalitarismo foi desmentida pelas amplas maiorias que votaram contra os representantes do antigo aparelho

comunista, sempre que a oportunidade surgiu. A maturidade do povo russo foi particularmente evidente na selecção de Boris Yeltsin para primeiro presidente eleito por voto popular, em vez de um semifascista demagogo como Milosevic, da Sérvia, ou um democrata pouco convicto como Gorbachev.

Esta maturidade foi mais uma vez demonstrada quando o povo soviético respondeu ao apelo de Yeltsin para defender as suas novas instituições democráticas contra o golpe conservador de Agosto de 1991. Tal como os europeus do Leste antes deles, os Russos provaram não estarem nem inertes nem “atomizados”, mas sim espontaneamente prontos a defender a sua dignidade

e os seus direitos 14.

Um tão maciço desencanto em relação à estrutura de crenças subjacente à União Soviética não podia ter ocorrido do dia para a noite, sugerindo que, como sistema, o totalitarismo fracassara bem antes dos anos 80. De facto, o princípio do fim do totalitarismo data já, provavelmente, do período que

se seguiu à morte de Estaline, em 1953, quando o regime pôs termo ao uso indiscriminado do terror 15. Após o chamado “discurso secreto” de Khrushchev em 1956 e do fim do Gulag estalinista, o regime deixou de poder assentar na em 1956 e do fim do Gulag estalinista, o regime

deixou de poder assentar na pura coerção para impor as suas políticas, tendo de recorrer cada

vez mais à sedução, à cooptação e ao suborno para fazer que o povo o seguisse na realização dos seus objectivos. O abandono do estado de puro terror foi, em certo sentido, inevitável, dado que, sob o sistema estalinista, nem mesmo os próprios dirigentes se podiam sentir em segurança - nem os chefes da polícia de estado, Yezhov e Beria, que foram ambos executados, nem o seu primeiro-ministro, Molotov, cuja mulher foi enviada para o Gulag, nem o seu sucessor, Khrushchev, que descreveu de uma forma vívida como um olhar de esguelha de Estaline a um membro do Politburo era o suficiente para que este receasse pela sua vida, nem mesmo Estaline, sempre receoso de conspirações. O desmantelamento de um sistema de

terror tão mortífero para os seus próprios executantes foi, por consequência, quase obrigatório, assim que a morte de Estaline tornou possível que os dirigentes de topo o fizessem.

A decisão do regime soviético de não matar pessoas indiscriminadamente alterou o equilíbrio de poder entre o estado e a sociedade em favor da última e significou que, a partir daí, o estado soviético deixou de controlar todos os aspectos da vida soviética. A procura de bens de consumo, o mercado negro ou os aparelhos políticos locais já não podiam ser simplesmente esmagados ou manipulados. A intimidação por parte da polícia continuou a ser um importante instrumento do estado, mas era mantida frequentemente em segundo plano, pelo que tinha de ser complementada por outros instrumentos de política, como a promessa de mais bens de consumo. Antes da

era Gorbachev, 20 % do PIB soviético era produzido ou filtrado através do mercado negro, totalmente fora do controlo dos planificadores centrais.

Um exemplo do enfraquecimento do controlo centralizado foi o aparecimento de uma série de mafias nas repúblicas não russas da União Soviética, nos anos 60 e 70, tais como a ignominiosa “mafia do algodão”, que prosperou no Usbequistão sob a direcção do primeiro-secretário do Partido Comunista, Rashidov. Escudado pelo seu relacionamento pessoal com o

presidente soviético Brejnev, com a filha de Brejnev, Galina, e o marido desta, Churbanov (um oficial da polícia de Moscovo), Rashidov conseguiu presidir a um corrupto império burocrático

durante muitos anos. Este grupo de funcionários conseguiu alterar a contabilidade da produção do algodão na funcionários conseguiu alterar a contabilidade da produção do algodão na

república, canalizar enormes quantidades de recursos para contas bancárias pessoais e gerir a organização local do Partido virtualmente sem supervisão

de Moscovo. Durante este período proliferaram na sociedade soviética mafias de vários tipos, principalmemte nas repúblicas não russas, mas também em locais como Moscovo e Leninegrado.

Um sistema destes não pode ser descrito como totalitário; também não é apenas uma outra forma de autoritarismo do tipo das ditaduras da América Latina. Para descrever a União Soviética e a Europa do Leste da era Brejnev, talvez o melhor rótulo seja o que foi usado por Václav Havel, que chamou a estes regimes "pós-totalitários", sugerindo que os mesmos, não sendo já os sangrentos estados policiais dos anos 30 e 40, viviam ainda à sombra da prática totalitária anterior 16. O totalitarismo não foi suficiente para matar a ideia democrática nestas sociedades, mas o seu legado afectou

a sua capacidade para a democratização subsequente.

O totalitarismo fracassou também na República Popular da China e nos países da Europa do Leste. O controlo governamental centralizado sobre a economia chinesa nunca foi tão completo como na União Soviética, mesmo no pico do período "estalinista" da RPC, em que talvez um quarto da economia estava fora da esfera de acção do planeamento nacional. Quando, em 1978, Deng Xiaoping lançou o país em direcção a uma reforma económica, muitos chineses lembravam-se ainda nitidamente dos mercados e empreendimentos dos anos 50, pelo que talvez não surpreenda o facto de muitos deles terem revelado capacidade para colher benefícios da liberalização económica na década seguinte. Continuando embora a pagar tributo a Mao e ao marxismo-leninismo, Deng efectivamente reconstituiu a propriedade privada no território e abriu o país à economia capitalista internacional.

O início da reforma económica constituiu um reconhecimento

tempestivo e perspicaz do fracasso da planificação central socialista por parte dos dirigentes perspicaz do fracasso da planificação central socialista por parte dos dirigentes comunistas.

Um estado totalitário que permite um amplo sector privado deixa de ser, por definição, totalitário. Na China, entre 1978 e a repressão de 1989, a sociedade civil -sob a forma de organizações comerciais espontâneas, empreendimentos, sociedades informais, *etc.* - regenerou-se muito rapidamente; numa atmosfera de liberdade relativa. Os dirigentes chineses julgavam poder garantir a sua própria legitimidade assumindo o papel de agentes da modernização e da reforma na China, em vez de defenderem obstinadamente as ortodoxias marxistas.

Mas a legitimidade foi tão difícil de conseguir como no caso da União Soviética. A modernização económica exigiu a abertura da sociedade chinesa a ideias e influências externas e a devolução do poder do estado à sociedade civil; abriu caminho à corrupção e outros abusos sociais difíceis de corrigir em sistemas políticos unipartidários; e criou, nas grandes cidades, uma elite cada vez mais educada e cosmopolita, que servia como o equivalente funcional de uma classe média. Foram os jovens deste estrato que organizaram os protestos que começaram na Praça de Tiananmen em

Abril de 1989, no aniversário da morte de Hu Yaobang". A reforma incompleta do Partido Comunista Chinês, permitindo uma substancial liberdade económica, mas nenhuma liberdade política, deixou de satisfazer estes estudantes, alguns dos quais tinham estudado no Ocidente, estando assim familiarizados com práticas políticas externas.

Há quem tenha sugerido que os protestos estudantis da Praça de Tiananmen foram menos a expressão de uma reivindicação espontânea de participação política do que o reflexo de uma luta de poder entre Zhao Ziyang e Li Peng pela sucessão de Deng's. É possível. Era evidente a maior simpatia de Zhao pelos manifestantes estudantis do que a dos restantes dirigentes e o apelo que lhes fez antes da repressão de 4 de Junho constituiu uma cartada desesperada para se salvar 19. Mas o facto de os protestos terem sido um produto da manipulação política superior não significa que eles não fossem também a expressão de uma bem mais relevante insatisfação da

sociedade chinesa perante o sistema político bem mais relevante insatisfação da sociedade chinesa perante o sistema político existente. Além disso, a sucessão constitui uma das vulnerabilidades de todos os totalitarismos. Na falta de um mecanismo constitucional comummente aceite para a sucessão do poder, os candidatos à chefia são constantemente tentados a jogar a carta das reformas como meio de ultrapassar os seus rivais. Esta jogada, todavia, liberta inevitavelmente na sociedade forças e atitudes que depois fogem ao controlo do

manipulador.

Depois dos acontecimentos de 1989, a China transformou-se apenas em mais um estado asiático autoritário. Deixou de se orientar por uma ideologia coerente e, para um largo sector da sua própria elite, em particular os jovens que um dia hão-de herdar o país, falta-lhe legitimidade interna.

A RPC deixou de servir de modelo para revolucionários em todo o mundo, como acontecia no tempo de Mao, sobretudo quando comparada com o franco desenvolvimento dos estados capitalistas da região.

No fim do Verão de 1989, precisamente quando começava a crise dos refugiados da Alemanha do Leste, muita gente no Ocidente especulava ainda sobre o socialismo se ter enraizado na Alemanha do Leste e em outras partes da Europa oriental e, ao ser-lhes devolvida a liberdade, os povos desses países escolheriam uma alternativa "humana" de esquerda que não

era nem o comunismo nem a democracia capitalista. Pura ilusão. O fracasso do totalitarismo na Europa do Leste, onde as instituições soviéticas foram impostas a populações relutantes, foi muito mais completo do que na União Soviética ou na China. Talvez isso não devesse constituir surpresa. A sociedade civil não tinha sido destruída de uma forma tão meticulosa, a qual variou consoante o país específico em questão: na Polónia, por exemplo, a agricultura não havia sido colectivizada, como nas vizinhas Ucrânia e Bielorrússia, e a Igreja continuou mais ou menos independente. A acrescentar a todas as razões que a população soviética tinha para resistir aos valores comunistas, a força do nacionalismo local serviu para manter viva a

memória da sociedade pré-comunista, permitindo a sua rápida

regeneração depois dos tumultos de finais de 1989. Assim que os Soviéticos indicaram que não iriam intervir na Europa do Leste para apoiar os seus aliados locais, o único resultado surpreendente foi a extensão da desmoralização do aparelho comunista em todos os países da Europa do Leste e o facto de quase ninguém da velha guarda ter levantado um dedo em defesa própria.

Na África subsariana, o socialismo africano e a tradição pós-colonial de estados fortes de partidos únicos estavam, nos finais dos anos 80, quase totalmente desacreditados, à medida que grande parte da região conhecia o colapso económico e a guerra civil. As experiências mais desastrosas ocorreram em estados de regime marxista rígido, como a Etiópia, Angola e Moçambique. No Botswana, na Gâmbia, no Senegal, nas Maurícias e na Namíbia emergiram democracias viáveis, enquanto, numa série de outros países, os dirigentes autoritários foram obrigados a prometer a realização de

eleições livres.

A China, claro, continuou a ser governada por um regime comunista, tal como Cuba, a Coreia do Norte e o Vietname. Mas, depois do repentino colapso de seis regimes comunistas da Europa do Leste, entre Julho e Dezembro de 1989, ocorreu uma enorme transformação no modo de entender o comunismo. O comunismo, que em tempos se definira como uma forma mais nobre e avançada de civilização do que a democracia liberal,

passou, a partir de então, a ser associado a um alto grau de atraso político e económico. Embora o poder comunista persista pelo mundo, deixou de reflectir uma ideia dinâmica e apelativa. Os que se denominam comunistas têm agora de travar constantes combates de retaguarda, de modo a preservar alguma da sua anterior posição e poder. Os comunistas encontram-se

agora na situação pouco invejável de terem de defender uma ordem social antiquada e reaccionária, cujo tempo já passou desde há muito, tal como os monárquicos que tentam sobreviver no século XX. A ameaça ideológica que outrora fizeram à democracia liberal acabou e, com a retirada do Exército Vermelho da Europa do Leste, grande parte da ameaça militar terminará também.

Embora as ideias democráticas tenham minado a legitimidade dos regimes

Embora as ideias democráticas tenham minado a legitimidade dos

regimes comunistas em todo o mundo, a democracia em si tem encontrado tremendas dificuldades para se fixar. Os protestos estudantis na China foram esmagados pelo Partido e pelo exército e algumas das anteriores reformas económicas de Deng foram subsequentemente revogadas. O futuro da democracia está longe de ser seguro nas quinze repúblicas da União Soviética.

Na Bulgária e na Roménia assiste-se a uma contínua agitação política desde que os antigos dirigentes comunistas foram afastados do poder. O estado jugoslavo tem vindo a enfrentar a guerra civil e a desintegração. Apenas a Hungria, a Checoslováquia, a Polónia e a antiga Alemanha do Leste parecem prontas para efectuar, na próxima década, a transição para uma democracia

estável e para economias de mercado, apesar de, mesmo nestes casos, os problemas económicos se revelarem muito maiores do que o que era esperado.

Tem sido defendido que, embora o comunismo esteja morto, está a ser rapidamente substituído por um nacionalismo intolerante e agressivo. De acordo com este argumento, é prematuro celebrar a morte do estado forte, pois onde o autoritarismo comunista soçobra é simplesmente substituído

pelo autoritarismo nacionalista, talvez até por um fascismo de estilo russo ou sérvio. Num futuro próximo, esta parte do mundo não será nem pacífica nem democrática e, de acordo com esta escola de pensamento, tornar-se-á tão perigosa para as democracias ocidentais existentes como era a antiga União Soviética.

Mas não deve constituir surpresa o facto de os antigos países comunistas não efectuarem uma transição rápida e isenta de dificuldades para uma democracia estável; na realidade, o contrário é que seria de estranhar. Existem enormes obstáculos a ultrapassar antes que democracias bem sucedidas possam surgir. Por exemplo, a antiga União Soviética era pura e simplesmente incapaz de se democratizar. Uma URSS suficientemente livre para ser considerada uma democracia genuína dividir-se-ia imediatamente, em termos nacionais e étnicos, numa série de estados mais pequenos. Não quer isto dizer, no entanto, que partes numa série de estados mais pequenos. Não quer isto dizer,

no entanto, que partes individualizadas da URSS, incluindo a Federação Russa ou a Ucrânia, não possam democratizar-se. Mas a democracia terá de ser precedida por um doloroso processo de separação nacional, impossível de conseguir rapidamente ou sem derramamento de sangue.

Este processo começou com a renegociação do Tratado da União entre nove das quinze repúblicas da URSS e acelerou-se rapidamente depois do falhado golpe de Agosto.

Além disso, não existe uma contradição fundamental entre democracia e pelo menos alguns dos nacionalismos emergentes. Embora seja altamente improvável que venha a estabelecer-se, em futuro próximo, uma democracia liberal estável no Usbequistão ou no Tajiquistão, não há qualquer razão para

se pensar que, uma vez conquistada a sua independência nacional, a Lituânia ou a Estónia sejam menos liberais do que a Suécia ou a Finlândia. Não é também certo que os nacionalismos agora libertados sejam necessariamente de carácter expansionista ou agressivo. Um dos avanços mais notáveis do período entre os finais dos anos 80 e o início dos anos 90 foi a evolução da corrente do nacionalismo russo para um conceito de "pequena Rússia," evidente não apenas no pensamento de liberais como Boris Yeltsin, mas também no de nacionalistas conservadores como Eduard Volodin e Victor Astaf'yev.

É preciso distinguir cuidadosamente condições transitórias e permanentes. É possível que, na União Soviética e partes da Europa do Leste, os marxistas-leninistas sejam substituídos por uma diversidade de ditadores, de

nacionalistas e de coronéis; em certas áreas, os comunistas poderão até reassumir o poder, mas o autoritarismo que representam será localizado e não sistemático. Tal como os vários ditadores militares da América Latina, confrontar-se-ão, eventualmente, com a falta de uma fonte de legitimidade

a longo prazo ou de uma fórmula especial para resolver os problemas económicos e políticos que terão de enfrentar. A única ideologia coerente, económicos e políticos que terão de enfrentar. A única

ideologia coerente, amplamente considerada como legítima nesta parte do mundo, continua a ser a democracia liberal. Embora muitos dos povos desta região possam não

conseguir realizar a transição para a democracia nesta geração, poderão bem fazê-la na seguinte. A transição da Europa ocidental para a democracia liberal foi também longa e árdua, facto que não evitou que cada país da região chegasse, eventualmente, ao fim do percurso.

O totalitarismo comunista era tido como uma fórmula para acabar com os processos naturais e orgânicos da evolução social, substituindo-os por uma série de revoluções impostas de cima: a destruição das classes sociais, a rápida industrialização e a colectivização da agricultura. Este género de engenharia social em grande escala manteria supostamente apartadas as sociedades comunistas das não totalitárias, porquanto a transformação social provinha do estado, e não da sociedade. As regras normais da economia e

da modernização política, sustentadas por cientistas sociais como sendo de aplicação virtualmente universal em sociedades "normais" foram suspensas 20. Os processos de reforma dos anos 80 na União Soviética e na China terão revelado algo muito importante sobre a evolução social humana, mesmo que possam não ter sucesso a curto prazo. Apesar de o totalitarismo ter conseguido destruir as instituições visíveis das sociedades pré-revolucionárias russa e chinesa, o seu objectivo de criar um homem novo, quer na sua variante soviética, quer na maoísta, falhou redondamente. Na URSS e na China, nas eras de Brejnev e Mao, nasceram elites bastante mais parecidas do que o que poderia imaginar-se, em níveis comparativos de desenvolvimento económico, com os seus parceiros ocidentais. As suas elites mais desenvolvidas apreciavam, embora não partilhassem, a cultura de consumo comum à Europa ocidental, América e Japão, assim como muitas

das suas ideias políticas. Retendo, embora, inúmeras Características "pós-totalitárias" únicas, os povos da União Soviética e da RPC demonstraram não serem as crianças "atomizadas", dependentes e sedentas de autoridade veiculadas nas teorias ocidentais iniciais. Em vez disso, provaram ser

adultos capazes de distinguir a verdade da mentira, o certo do errado, procurando, tal como outros adultos através da longa história da humanidade, o reconhecimento da sua própria maturidade e autonomia.

4

A revolução liberal mundial

Estamos no limiar de uma importante época, de um tempo de fermentação, em que o espírito dá um salto em frente, transcende a sua antiga forma e toma uma nova. O conjunto das anteriores representações, conceitos e elos que articulavam o nosso mundo dissolveu-se é desmoronou-se como uma imagem de sonho. Prepara-se uma nova fase do espírito.

A filosofia, em particular, deve saudar e reconhecer o seu aparecimento, enquanto outros, que se lhe opõem impotentemente, se prendem ao passado.

G. W. F. Hegel, numa prelecção de 18 de Setembro de 1806'

Tem-se vindo a verificar, tanto na esquerda comunista como na direita autoritária, a falência de ideias sérias, capazes de manter a coesão política de governos fortes, quer assentem em partidos "monolíticos", quer em juntas militares, quer em ditaduras personalizadas. A ausência de autoridade legítima significa que, sempre que se verificava o fracasso do governo em qualquer área política, ele não podia recorrer a um princípio mais nobre.

Alguns compararam a legitimidade a uma espécie de reserva de dinheiro.

Todos os governos, democratas ou autoritários, têm os seus altos e baixos; mas apenas os governos legítimos têm esta reserva a que recorrer em tempo de crise.

A fraqueza dos estados autoritários de direita reside na sua

incapacidade para

A fraqueza dos estados autoritários de direita reside na sua incapacidade para controlar a sociedade civil. Tendo assumido o poder com um determinado mandato para restabelecer a ordem ou impor a “disciplina económica”, muitos chegaram à conclusão de que, tal como os seus predecessores, não conseguiam estimular um crescimento económico constante ou

estabelecer um sentido de ordem social. E àqueles que tiveram sucesso saiu-lhes o tiro pela culatra. As sociedades no topo das quais eles estavam começaram a ultrapassá-los logo que se tornaram mais educadas, prósperas e burguesas. E, à medida que se esbatia a memória da necessidade específica que havia justificado um governo forte, essas sociedades mostravam-se cada vez menos dispostas a tolerar o regime militar.

Os governos totalitários de esquerda tentaram evitar estes problemas através da subordinação de toda a sociedade civil ao seu controlo, incluindo aquilo que os seus cidadãos estavam autorizados a pensar. Mas um tal sistema, na sua forma pura, apenas podia ser mantido através de um terror

que ameaçava igualmente os próprios dirigentes do sistema. Assim que o terror diminuísse, tinha início um longo processo de degenerescência, durante o qual o estado perdia o controlo de determinados aspectos decisivos da sociedade civil. O mais importante de todos residia na perda de controlo sobre o sistema de crença. E, uma vez que a fórmula socialista de crescimento económico era deficiente, o estado não podia evitar que os seus cidadãos se dessem conta disso e tirassem as suas próprias conclusões.

Além disso, poucos regimes totalitários conseguiam ultrapassar uma ou mais crises de sucessão. Na ausência de regras de sucessão comummente aceites, seria sempre uma tentação para alguns ambiciosos candidatos ao poder pôr todo o sistema em questão, apelando a uma reforma fundamental

na luta com os seus rivais. A cartada da reforma é um trunfo poderoso, porque o descontentamento contra os sistemas estalinistas é

sempre elevado.

Khrushchev usou o antiestalinismo contra Beria e Malenkov, Gorbachev usou-o Khrushchev usou o antiestalinismo contra Beria e Malenkov, Gorbachev usou-o contra os seus adversários da era Brejnev e Zhao Ziyang contra a linha dura de Li Peng. É irrelevante questionar se os indivíduos ou grupos que rivalizavam pelo poder seriam verdadeiros democratas, uma vez que o processo de sucessão contribuía para a corrosão do antigo regime ao pôr a descoberto os seus inevitáveis abusos. Libertavam-se novas forças sociais e políticas, mais sinceramente empenhadas nas ideias liberais, que cedo começavam a escapar ao controlo daqueles que haviam planeado as primeiras reformas, ainda limitadas.

A fraqueza dos estados fortes significou que muitos antigos autoritarismos abriram agora caminho à democracia, enquanto muitos antigos estados pós-totalitários se transformavam, se não em democracias, pelo menos em simples autoritarismos. A União Soviética devolveu o poder às suas repúblicas constituintes e, embora a China continue a ser uma ditadura, o regime já perdeu o controlo sobre sectores importantes da sociedade. Nenhum destes países retém já a coerência ideológica que lhes era dada pelo marxismo-leninismo: os conservadores que na União Soviética se opõem à reforma bem podem pendurar nas suas paredes um ícone ortodoxo ou uma

fotografia de Lenine. Os golpistas aprendizes de Agosto de 1991 assemelham-se a uma junta militar da América Latina, com oficiais do exército e funcionários da polícia a desempenharem o papel principal.

Além da crise do autoritarismo político, tem vindo a ocorrer no plano económico uma revolução mais discreta, mas não menos significativa.

O fenomenal crescimento económico da Ásia oriental desde o fim da segunda guerra mundial constituiu, simultaneamente, manifestação e causa desta revolução. Esta história de sucesso não se limitou aos modernizadores

iniciais, como o Japão, mas abrangerá eventualmente todos os países asiáticos dispostos a adoptarem princípios de mercado e a integrarem-

se, sem reservas, no sistema global da economia capitalista. O seu desenvolvimento indicia que países pobres, sem outros recursos além das suas próprias populações laboriosas, podem aproveitar a abertura do sistema económico internacional e criar podem aproveitar a abertura do sistema económico internacional e criar quantidades inimagináveis de nova riqueza, eliminando rapidamente o fosso que os separa dos poderes capitalistas mais bem estabelecidos da Europa e da América do Norte. O milagre económico leste-asiático foi cuidadosamente observado em todo o mundo, em particular no bloco comunista. De certa forma, a crise terminal do comunismo começou quando os dirigentes comunistas reconheceram o seu atraso em relação à Ásia capitalista e verificaram que o planeamento socialista centralizado havia condenado a China ao atraso e à pobreza. As consequentes reformas liberalizantes da China traduziram-se na duplicação da produção de cereais em cinco anos e proporcionaram uma

nova demonstração do poder dos princípios de mercado. A lição asiática foi mais tarde absorvida por economistas da União Soviética, os quais tinham consciência do terrível desperdício e ineficácia que o planeamento centralizado havia trazido ao seu próprio país. Os europeus do Leste não tinham

necessidade de lições; melhor do que os outros comunistas, eles sabiam que a sua incapacidade para atingir os níveis de vida dos seus parceiros europeus ocidentais era devida ao sistema socialista que lhes fora imposto pelos Soviéticos depois da guerra.

Mas os estudiosos do milagre económico da Ásia oriental não se restringiam ao bloco soviético. Também uma notável transformação havia ocorrido no pensamento económico do Latinos-Americano 2. Nos anos 50 quando o economista argentino Raul Prebisch chefiava o Comité Económico das Nações Unidas para a América Latina, era moda responsabilizar o sistema capitalista global pelo subdesenvolvimento, não apenas da América Latina, mas também do Terceiro Mundo em geral. Argumentava-se que os promotores do desenvolvimento na Europa e na América tinham, na realidade, estruturado a economia mundial a seu favor, condenando os que chegaram depois a posições de dependência e a fornecedores de matéria-prima. No início dos anos 90, essa perspectiva havia mudado radicalmente: o presidente Carlos Salinas de Gortari, do México, o presidente Carlos Menem, da Argentina, e o presidente Fernando Collor de Mello, do Brasil, quando assumiram o poder, aceitaram a necessidade de competição e de

abertura à economia mundial e procuraram pôr em prática vastos programas de liberalização económica. Desde o início dos anos 80, princípios económicos liberais foram postos em prática no Chile, sob o regime de Pinochet; como resultado, finda a ditadura e sob a direcção do presidente Patrício Alwyn, a economia deste país era a mais saudável de todas as do Cone Austral. Estes novos dirigentes, democraticamente eleitos, partiram da

premissa de que o subdesenvolvimento não se devia às iniquidades inerentes ao capitalismo, mas sim ao insuficiente grau de capitalismo praticado no passado nos seus países. Em vez de nacionalização e substituição de importações, as palavras-chave passaram a ser privatização e comércio livre. A ortodoxia marxista dos intelectuais latino-americanos começou a ser cada vez mais desafiada por escritores como Hernando de Soto, Mario Vargas Llosa e Carlos Rangel, que começaram a encontrar uma audiência significativa para a ideia de economia liberal de mercado.

À medida que a humanidade se aproxima do fim do milénio, as crises gémeas do autoritarismo e do planeamento socialista central deixaram em campo apenas um concorrente ideológico com potencial validade universal: a democracia liberal, a doutrina da liberdade individual e da soberania popular. Duzentos anos após terem inspirado as Revoluções Francesa e Americana, os princípios da liberdade e igualdade provaram não só ser sólidos, mas também que podiam ressurgir 3.

O liberalismo e a democracia, embora intimamente ligados, são conceitos separados. O liberalismo político pode ser definido, em termos simples, como um sistema legal que reconhece determinados direitos ou liberdades individuais perante o controlo da governação. Embora possa existir uma

enorme variedade de definições de direitos fundamentais, vamos utilizar apenas a referida no clássico trabalho de Lorde Bryce sobre a democracia, que limita os direitos fundamentais a três: direitos civis - “isenção de controlo do cidadão no que respeita à sua pessoa e à sua propriedade”; direitos religiosos - “isenção de controlo na expressão de opiniões religiosas e na prática do culto”; e aquilo a que ele chama

direitos políticos - “isenção de controlo nos assuntos que não afectem o bem-estar de toda a comunidade

a ponto de implicarem a necessidade de um controlo”, incluindo o direito fundamental de liberdade de imprensa 4. Nos países socialistas tem sido prática fundamental de liberdade de imprensa 4. Nos países socialistas tem sido prática comum reivindicar o reconhecimento de vários direitos económicos de segunda ou terceira geração, tais como o direito ao emprego, à habitação

ou aos cuidados de saúde. O problema de uma tão vasta lista de direitos é que a sua concessão não é claramente compatível com outros direitos, como os de propriedade ou de intercâmbio comercial livre. Na nossa definição manteremos a lista de direitos de Bryce, mais sucinta e tradicional e que é compatível com os expressos na Carta de Direitos dos EUA.

A democracia é, por outro lado, o direito universalmente detido por todos os cidadãos de partilharem o poder político, isto é, o direito de todos os cidadãos de votarem e participarem na política. O direito de participar no poder político pode ser considerado mais um direito liberal - de facto, o mais importante -, razão pela qual o liberalismo tem sido, historicamente, associado à democracia.

Para apurar que países são democráticos utilizaremos uma definição de democracia estritamente formal. Um país é democrático quando é concedido

à respectiva população o direito de escolher o próprio governo através de eleições periódicas, secretas e multipartidárias 5, com base no sufrágio universal e igualitário 6. É um facto que a democracia formal, por si só, nem sempre garante participação e direitos iguais. Os processos democráticos podem ser manipulados pelas elites e nem sempre reflectem exactamente a vontade ou os verdadeiros interesses do povo. No entanto, se nos afastarmos de uma definição formal, abrimos a porta a possibilidades infinitas de abuso do princípio democrático. Neste século, os maiores inimigos da democracia atacaram a democracia “formal” em nome da democracia “substantiva”. Foi essa a justificação utilizada por Lenine e pelo partido bolchevista para dissolver a Assembleia Constituinte russa e

proclamar a ditadura do partido que tinha como objectivo alcançar a democracia substantiva “em nome do povo”. Por outro lado, a democracia formal oferece verdadeiras garantias institucionais contra a ditadura, tendo muito mais possibilidades de acabar por produzir uma democracia “substantiva”.

Embora o liberalismo e a democracia andem geralmente de mãos dadas, podem, em teoria, ser separados. É possível um país ser liberal sem ser particularmente democrático, como acontecia com a Grã-Bretanha do século XVIII. Um grande número de direitos, incluindo o direito de voto, era inteiramente assegurado a uma limitada elite social, mas negado a outros.

Também é possível um país ser democrático sem ser liberal, isto é, sem proteger os direitos dos indivíduos e das minorias. Um bom exemplo é a actual República Islâmica do Irão, que tem levado a cabo eleições regulares e, de acordo com padrões terceiro-mundistas, razoavelmente justas, o que

torna o país mais democrático do que era na época do xá. Todavia, o Irão islâmico não é um estado liberal; não existem garantias de liberdade de expressão, de associação e sobretudo de religião. Os direitos mais elementares dos cidadãos iranianos não são protegidos pela lei, sendo a situação das minorias étnicas e religiosas particularmente má.

Na sua manifestação económica, o liberalismo é o reconhecimento do direito à actividade e intercâmbio económico livres, com base na propriedade privada e no mercado. Uma vez que o termo “capitalismo” tem adquirido tantas conotações pejorativas ao longo dos anos, tornou-se moda, recentemente, falar antes de “economia de mercado livre”; ambos os termos são alternativas aceitáveis para o liberalismo económico. É evidente que existem muitas interpretações possíveis desta definição alargada de liberalismo económico, que vão dos Estados Unidos de Ronald Reagan e da Grã-Bretanha de Margaret Thatcher às democracias sociais da Escandinávia e aos regimes relativamente estatizados do México e da Índia. Todos os estados capitalistas contemporâneos têm grandes sectores públicos, enquanto a

maior parte dos estados socialistas têm permitido um certo grau de actividade económica privada. Tem gerado considerável controvérsia apurar o ponto a partir do qual o sector público se torna suficientemente pesado para

deixar de se qualificar um estado como liberal. Em vez de tentar estabelecer uma percentagem precisa, talvez seja mais útil considerar qual a atitude de princípio percentagem precisa, talvez seja mais útil considerar qual a atitude de princípio adoptada pelo estado em relação à legitimidade da propriedade e do empreendimento privados. Consideraremos liberais aqueles que protegem esses direitos económicos e desqualificaremos aqueles que se lhes opõem ou se baseiam em outros princípios (tais como a "justiça económica").

A actual crise do autoritarismo não deu necessariamente origem ao aparecimento de regimes democráticos liberais e nem todas as novas democracias surgidas são estáveis. Os novos países democráticos da Europa do Leste enfrentam dolorosas transformações das suas economias, enquanto, na América Latina, as novas democracias vêem-se a braços com o terrível

legado da anterior má gestão económica. Muitos dos países em rápido desenvolvimento do Leste da Ásia, ainda que economicamente liberais, não ousaram o desafio da liberalização política. A revolução liberal deixou intocadas certas áreas, tais como o Médio Oriente7. É possível imaginar que sob o peso dos tremendos problemas que enfrentam, países como o Peru e as Filipinas retrocedam para um qualquer tipo de ditadura.

No entanto, o facto de poderem ocorrer recuos ou desapontamentos no processo de democratização, ou de nem todas as economias de mercado virem a ser bem sucedidas, não nos deve desviar da configuração geral que vem tomando a história do mundo. O aparente número de escolhas de organização política e económica à disposição dos países tem vindo a diminuir com o tempo. Entre os diferentes tipos de regime que surgiram no decurso da história humana, desde as monarquias, aristocracias e teocracias religiosas às ditaduras fascistas e comunistas deste século, a democracia liberal foi a única forma de governo que sobreviveu, ilesa, ao final do século XX.

Por outras palavras, não é tanto a prática liberal, mas a ideia liberal, que surge triunfante. Isso significa que para uma muito alargada parte do mundo não existe agora outra ideologia com pretensões à universalidade e em posição de contestar a democracia liberal, tal

como não existe outro princípio universal de legitimidade que não seja o da soberania do povo. Por volta do princípio deste século, a monarquia, nas suas diversas formas, tinha sido largamente vencida. O fascismo e o comunismo, até agora os principais

rivais da democracia liberal, caíram em descrédito. Mesmo que fracasse a democratização da União Soviética (ou dos estados seus sucessores), ou o Peru e as Filipinas retrocedam para uma qualquer forma de autoritarismo, a democracia as Filipinas retrocedam para uma qualquer forma de autoritarismo, a democracia terá, quando muito, capitulado perante um coronel ou um burocrata, sob o pretexto de falar apenas em nome do povo russo, peruano

ou filipino. Os próprios não democratas terão de empregar a linguagem da democracia para justificar o seu desvio do modelo universal.

É um facto que, tal como o liberalismo e o comunismo, o islamismo constitui uma ideologia sistemática e coerente, com um código próprio de

moralidade e uma doutrina de justiça política e social. O apelo do islamismo é potencialmente universal, chegando a todos os homens como homens, e não enquanto membros de um determinado grupo étnico ou nacional. De facto, o islamismo derrotou a democracia liberal em muitas partes do mundo

islâmico, podendo constituir uma séria ameaça às práticas liberais, mesmo em países onde não detenha poder político directo. O fim da guerra fria na Europa foi de imediato seguido pelo desafio feito ao Ocidente pelo Iraque, no qual podemos dizer que o islamismo foi um facto.

Apesar do poder demonstrado pelo islamismo na sua actual renovação, esta religião não exerce virtualmente nenhum fascínio fora das áreas de tradição cultural islâmica. Ao que parece, o tempo das conquistas culturais do Islão chegou ao fim: poderá recuperar apóstatas, mas não encontra eco junto

dos jovens de Berlim, Tóquio ou Moscovo. Embora quase 2000

milhões de pessoas sejam culturalmente islâmicas -um quinto da população mundial -, não conseguem, no plano das ideias, fazer frente à democracia liberal no seu próprio território 9. De facto, é provável que, a longo prazo, o mundo islâmico se mostre mais vulnerável às ideias liberais do que o

inverso, uma vez que essas ideias atraíram inúmeros e poderosos aderentes muçulmanos no último século e meio. O actual renascimento fundamentalista deve-se, em parte, ao sentimento de que os valores liberais do Ocidente representam uma ameaça para as sociedades islâmicas tradicionais.

Nós, que vivemos em democracias liberais estáveis e duradouras, encontramo-nos numa situação singular. No tempo dos nossos avós, muitas pessoas ponderadas podiam sonhar com um radiante futuro socialista, em que a propriedade privada e o capitalismo tivessem sido abolidos e, de certo modo, a própria política fosse ultrapassada. Hoje em dia, pelo contrário, é difícil imaginar um mundo que seja radicalmente melhor do que o nosso ou um futuro que não seja essencialmente democrata e capitalista. É claro que, neste contexto, muito haveria a aperfeiçoar: podíamos dar casa aos sem abrigo, garantir oportunidades às minorias e às mulheres, melhorar a competitividade e criar novos empregos. Podemos também imaginar mundos futuros substancialmente piores do que o nosso, em que se assista ao regresso da intolerância nacional, racial ou religiosa, ou a catástrofes como a guerra e o colapso ambiental. Mas não é possível imaginar um mundo

essencialmente diferente e simultaneamente melhor do que o actual. Outras épocas, menos reflectidas, também se julgavam as melhores, mas nós chegamos a esta conclusão de uma forma exaustiva, por assim dizer, através da busca de alternativas que pudessem ser melhores do que a democracia liberal 10.

O facto de que é assim e a amplitude da actual revolução liberal ao nível mundial levam-nos a fazer a seguinte pergunta: estaremos simplesmente a testemunhar uma melhoria momentânea no curso da democracia liberal, ou existe algum modelo de desenvolvimento a longo prazo que, eventualmente,

conduza todos os países à democracia liberal? Também pode acontecer, apesar de tudo, que a tendência actual para a democracia seja um fenómeno cíclico. Basta recordar os finais dos anos 60 e princípios de 70, altura em que os Estados Unidos atravessavam uma crise de confiança devida ao envolvimento na Guerra do Vietname e ao escândalo Watergate. O Ocidente, globalmente, encontrava-se imerso numa crise económica em virtude do embargo de petróleo da OPEP; muitas democracias latino-americanas foram derrubadas numa série de golpes militares; e regimes não democráticos ou antidemocráticos pareciam florescer por todo o mundo, da União Soviética, Cuba e Vietname à Arábia Saudita, Irão e África do Sul. Que base temos, pois, para esperar que a situação da década de 70 África do Sul. Que base temos, pois, para esperar que a situação da década de 70 não se repita ou, pior ainda, que os anos 30, com os seus choques de virulentas ideologias antidemocráticas, não possam voltar?

Não se poderá também argumentar, além disso, que a actual crise do autoritarismo não passa de um feliz acaso, uma rara conjugação de planetas políticos que não voltará a ocorrer nos próximos cem anos? Um estudo cuidadoso das diferentes transições do autoritarismo nos anos 70 e 80 oferece uma pletora de exemplos a respeito da natureza acidental destes

acontecimentos. Quanto mais se sabe sobre um determinado país, maior é a consciência do "turbilhão de contingências externas" que distinguem esse país dos seus vizinhos e das circunstâncias aparentemente fortuitas que levam a um resultado democrático". As coisas poderiam ter-se passado de

um modo muito diferente: o Partido Comunista Português poderia ter emergido vitorioso em 1975, ou a transição espanhola poderia não ter resultado em democracia se o rei Juan Carlos não tivesse desempenhado um papel tão hábil e moderador. As ideias liberais não têm qualquer força se desligadas dos actores humanos que as levam à prática, e se Andropov ou Chernenko tivessem vivido mais tempo, ou se o próprio Gorbachev tivesse uma personalidade diferente, o curso dos acontecimentos na União Soviética e na Europa do Leste, entre 1985 e 1990, teria sido completamente diferente.

Seguindo a moda actual nas ciências sociais, somos tentados a afirmar que factores políticos imponderáveis, como a chefia e a opinião pública, dominam o processo de democratização e asseguram que cada caso será único, tanto no processo como no resultado.

Se olharmos, porém, não apenas para os últimos quinze anos, mas

para todo o curso da história, a democracia liberal começa então a ocupar um lugar especial. Ainda que tenham existido ciclos na evolução da democracia ao nível mundial, também se tem verificado uma pronunciada e secular tendência em direcção à democracia. O quadro das pp. 65-66 ilustra este

padrão através dos tempos. Ele demonstra que o crescimento da democracia não tem sido nem contínuo nem unidireccional; na América Latina havia menos democracias em 1975 do que em 1955 e o mundo, globalmente, era menos democrático em 1940 do que em 1919. Períodos de florescimento

Democracias liberais ao nível mundial

Países	1790	1848	1900	1919	1940	1960	1975	1990
Estados Unidos	x	x	x	x	x	x	x	x
Canadá			x	x	x	x	x	x
Suiça.		x	x	x	x	x	x	x
Grã-Bretanha			x	x	x	x	x	x
França			x	x	x	x	x	x
Bélgica			x	x	x	x	x	x
Países Baixos			x	x	x	x	x	x
Dinamarca			x	x	x	x	x	x
Piemonte/Itália			x	x	x	x	x	x

Portugal x

Suécia x x x x x x

Noruega x x x

Grécia x x x

Áustria x x x x

Alemanha Ocidental x x x x

Alemanha Oriental x x

Polónia x x

Checoslováquia x x

Hungria x

Bulgária x

Roménia x

Turquia x x x

Letónia x

Lituânia x

Estónia x x

Finlândia x x x x x

Irlanda x x x x

Austrália x x x x x

Nova Zelândia x x x x x

Chile. X x x x

Argentina x x x

Brasil. x x

Uruguai x x x x

Paraguai x

México x x x x

Colômbia x x x x x

Costa Rica x x x x x

Bolívia x x

Venezuela x x x

Peru x x

Equador x x

El Salvador x x

Nicarágua x

Honduras x

Jamaica x x

República Dominicana x

Trinidad x x

Japão x x x

Índia x x x

Sri Lanka. X x x

Singapura. X x

Coreia do Sul x

Tailândia x

Filipinas x x

Maurícias x

Senegal x x

Botswana x

Namíbia x

Nova Guiné Papua x

Israel x x x

Líbano x

Totais 3 6 13 27 13 37 32 62

democrático são interrompidos por descontinuidades radicais e por recuos, como os representados pelo nazismo e pelo estalinismo. Por outro lado, todos estes reveses tinham tendência para eventualmente se inverter, originando, ao longo do tempo, um impressionante aumento global do número

de democracias em todo o mundo. Além disso, a percentagem da população mundial vivendo sob governos democráticos aumentaria drasticamente caso a União Soviética ou a China se democratizassem, total ou parcialmente, na próxima geração. O crescimento da democracia liberal e do seu parceiro, o liberalismo económico, tem constituído o fenómeno macropolítico mais notável dos últimos 400 anos.

É certo que, na história humana, as democracias têm sido um fenómeno relativamente raro, tão raro que antes de 1776 não existia uma única em todo o mundo. (A democracia ateniense de Péricles não conta, por não incluir mecanismos de protecção sistemática dos direitos individuais)13.

Tendo em conta o número de anos de existência, também a produção industrial, os automóveis e as cidades com os seus múltiplos milhões de habitantes são raros, enquanto a escravidão, as monarquias hereditárias e as uniões dinásticas persistiram durante longos períodos de tempo. O que é significativo não é tanto a frequência ou a duração do acontecimento, mas a tendência: no mundo desenvolvido espera-se tanto o desaparecimento das cidades e dos carros no futuro próximo, quanto se espera o ressurgimento da escravatura.

É sobre este fundo que o notável carácter mundial da actual revolução liberal adquire um significado especial. Pois ela constitui a prova

adicional de que existe um processo fundamental em movimento, que comanda o modelo de evolução comum a todas as sociedades humanas - em resumo, algo como uma história universal da humanidade em direcção à democracia liberal. É inegável a existência de altos e baixos neste desenvolvimento.

Mas apontar o fracasso da democracia liberal num dado país, ou mesmo numa região do mundo, como prova da fraqueza global da democracia revela uma surpreendente estreiteza de visão. Por si próprios, os ciclos e as falhas não são incompatíveis com uma história direccional e universal, tal como a existência de ciclos na economia não invalida a possibilidade de um crescimento económico a longo prazo.

Tão admirável como o crescimento do número de democracias é o facto de as formas de governo democrático terem irrompido da sua trincheira original na Europa ocidental e América do Norte e invadido significativamente outras partes do mundo que não partilham as mesmas tradições políticas, económicas e culturais. Argumentou-se, em tempos, que existia uma clara tradição ibérica, que era intrinsecamente autoritária, patrimonial, católica, estratificada, corporativa e semifeudal"". Incluir a Espanha, Portugal ou os países da América Latina nos padrões da democracia liberal da Europa ocidental ou dos Estados Unidos seria uma manifestação de "etnocentrismo"15. No entanto, esses padrões universais de direitos eram os mesmos que os povos na tradição ibérica defendiam para si próprios e, desde meados dos anos 70, Espanha e Portugal ascenderam à condição de democracias estáveis, cada vez mais ligadas a uma Europa economicamente

integrada. Esses mesmos padrões têm tido também significado para povos da América Latina, Europa do Leste, Ásia e muitas outras partes do mundo.

O sucesso da democracia numa enorme variedade de locais e entre povos tão diferenciados sugere que os princípios da liberdade e igualdade em que se basearam não são nem acidentais nem o resultado de um preconceito etnocentrista, mas sim descobertas sobre a natureza do homem enquanto homem, cuja verdade, em vez de diminuir, é mais evidente à medida que o ponto de vista de cada um se torna mais cosmopolita.

A questão da existência ou não de algo como uma história universal da humanidade, que tenha em consideração as experiências de todas as épocas e de todos os povos, não é nova; na realidade, é uma

questão muito antiga que os acontecimentos recentes nos forçam a levantar de novo. Desde o seu início, as tentativas mais sérias e sistemáticas de escrever histórias universais consideravam o desenvolvimento da liberdade como a questão central da história. A história não é um encadeamento ininteligível de acontecimentos, mas um todo coerente no qual se desenvolvem e aplicam ideias humanas sobre a natureza de uma ordem política e social justa. E, se chegámos ao ponto em que não conseguimos imaginar um mundo substancialmente

diferente do nosso, sem uma aparente ou óbvia possibilidade de o futuro representar um aperfeiçoamento fundamental da ordem actual, teremos de aceitar a possibilidade de a própria história poder ter chegado ao fim.

A segunda parte desta obra abordará o problema de saber se, no final do século XX, não fará sentido sacudir o nosso pessimismo e reconsiderar uma vez mais se é ou não possível escrever uma história universal.

PARTE II

A ANTIGUIDADE

DA HUMANIDADE

5

Uma ideia para uma história universal

Nunca a imaginação histórica voou tão longe, nem mesmo em sonho; porque, agora, a história do homem é apenas a continuação da dos animais e das plantas; o historiador universal encontra vestígios de si próprio até nas profundezas do mar, nos limos vivos. Queda-se atónito perante o longo caminho percorrido pelo homem e o seu olhar estremece perante essa enorme maravilha, o homem moderno que pode abarcar todo esse caminho! Ele ergue-se orgulhosamente na pirâmide do processo mundial; e, ao depor a última pedra do seu conhecimento, parece gritar alto à natureza que o escuta: "Atingimos o cume, atingimos o cume; somos a perfeição da natureza!"

Nietzsche Uso e Abuso da História

Uma história universal da humanidade não é a mesma coisa que uma história do universo. Ou seja, não se trata de um catálogo enciclopédico de tudo o que se sabe acerca da humanidade; mas antes de uma tentativa de encontrar um modelo inteligível no desenvolvimento global das sociedades humanas 2. O esforço para escrever uma história universal não é, em si, comum a todos os povos e culturas. Não obstante a tradição filosófica e histórica ocidental se ter iniciado na Grécia, os escritores da antiguidade grega nunca empreenderam tal projecto. N'A República, Platão referiu-se a um determinado ciclo natural de regimes, enquanto na Política, de Aristóteles, se debatiam as causas da revolução e de que forma um tipo de regime cede lugar a outro3. Aristóteles acreditava que nenhum regime podia satisfazer totalmente o homem e que a insatisfação impelia os homens a substituírem um regime por outro num ciclo interminável. A democracia não ocupava um lugar especial nesta sequência, quer em termos de bondade, quer de estabilidade; efectivamente, os dois autores sugeriram que a democracia tendia

para a tirania. Além disso, Aristóteles não supôs a continuidade da história. Isto é, ele acreditava que o ciclo de regimes se encaixava num ciclo natural mais vasto, através do qual cataclismos, como por exemplo inundações, eliminariam periodicamente não apenas as sociedades

humanas existentes, como também a sua memória, forçando os homens a recomeçar, desde o início, todo o processo histórico4. Na sua perspectiva portanto, a história não era secular, mas cíclica.

Na tradição ocidental, as primeiras verdadeiras histórias universais foram as cristãs5. Embora Gregos e Romanos tivessem tentado escrever histórias do mundo conhecido, foi o cristianismo que introduziu o conceito da igualdade dos homens à luz de Deus, concebendo, dessa forma, um destino

comum a todos os povos do mundo. Um historiador cristão como Santo Agostinho não tinha especial interesse pela história dos Gregos ou dos Judeus em si; o que importava era a redenção do homem enquanto homem, um acontecimento que representaria a intervenção da vontade divina na Terra. As nações não passavam, todas elas, de ramos de uma humanidade

mais geral, cujo destino poderia ser entendido à luz do plano geral de Deus para a humanidade. Além disso, o cristianismo introduziu o conceito de uma história finita no tempo, começando com a criação do homem por Deus e terminando com a sua salvação final 6. Para os cristãos, o fim da história

terrena seria marcado pelo dia do Juízo Final, que conduziria ao reino dos Céus, momento em que a Terra e os acontecimentos terrenos deixariam literalmente de existir. Como a apreciação cristã da história põe a claro, em todas as obras sobre uma história universal está implícito um “fim da história”. Os acontecimentos específicos da história têm sentido somente em

relação a um fim ou objectivo mais vasto, cuja realização implica necessariamente o fim do processo histórico. Este fim último do homem é o que necessariamente o fim do processo histórico. Este fim último do homem é o que torna todos os acontecimentos concretos

potencialmente inteligíveis.

O ressurgimento do interesse pelos clássicos durante o Renascimento deu ao pensamento um horizonte histórico que não existia na própria antiguidade. A metáfora que compara a história da humanidade à vida de um único homem e a ideia de que o homem moderno, construindo a partir das realizações dos antepassados, vive na "antiguidade da humanidade" foram sugeridas por vários autores deste período, incluindo Pascal 7. No entanto, as primeiras e mais importantes tentativas para escrever versões seculares de uma história universal foram empreendidas em conjunção com o estabelecimento do método científico, no século XVI. O método, que associamos

a Galileu, Bacon e Descartes, assentava na possibilidade de um conhecimento e subsequente domínio da natureza, a qual, por seu lado, estava sujeita a um conjunto de leis coerentes e universais. O conhecimento destas leis não só era acessível ao homem enquanto homem, como era também cumulativo, de tal forma que as gerações seguintes não teriam de passar pelos esforços e erros das anteriores. Assim, a moderna noção de progresso teve a sua origem no sucesso da moderna ciência natural, permitindo a Francis Bacon afirmar a superioridade da modernidade sobre a antiguidade, apoiando-se em invenções como o compasso, a prensa tipográfica e a pólvora. Este conceito de progresso, como aquisição cumulativa e infindável

de conhecimento, foi exposto com bastante clareza por Bernard Le Bovier de Fontenelle, em 1688:

Um espírito bem educado contém, por assim dizer, todos os espíritos dos séculos anteriores; trata-se de um único e idêntico espírito que se foi desenvolvendo e aperfeiçoando ao

longo do tempo […) no entanto, sou obrigado a confessar que o homem em questão não envelhecerá; ele terá sempre igual capacidade para as coisas mais questão não envelhecerá; ele terá sempre igual capacidade para as coisas mais adequadas à juventude e tornar-se-á cada vez mais capaz nas coisas próprias da idade madura; isto é, deixando de lado a alegoria, o homem nunca degenerará e o

crescimento e o desenvolvimento da sabedoria humana não terão fins.

O progresso visionado por Fontenelle era essencialmente relativo ao conhecimento científico; ele não desenvolveu uma correspondente teoria de progresso social ou político. O pai da moderna noção de progresso social foi Maquiavel, porquanto foi ele que propôs que se libertasse a política dos constrangimentos morais da filosofia clássica e que o homem conquistasse a fortuna. Outras teorias sobre o progresso foram avançadas por escritores do iluminismo, como Voltaire, os enciclopedistas franceses, o economista Turgot e o seu amigo e biógrafo Condorcet. A obra de Condorcet Os Progressos do Espírito Humano continha uma história universal do homem

em dez estádios, o último dos quais - ainda por atingir - caracterizado pela igualdade de oportunidades, liberdade, racionalidade, democracia e educação universal 9. Tal como Fontenelle, Condorcet postulava que a perfectibilidade humana não tinha fim, sugerindo a possibilidade de um décimo-primeiro estádio da história, desconhecido pelo homem na altura.

Contudo, as tentativas mais sérias para a elaboração de uma história universal foram empreendidas na tradição do idealismo alemão. O conceito foi proposto pelo grande filósofo alemão Immanuel Kant num ensaio de 1784, Ideia para Uma História Universal com Um Propósito Cosmopolita. Esta

obra, tendo embora apenas 16 páginas, estabelecia os termos essenciais de referência a aplicar em subsequentes tentativas de elaboração de uma história universal 10.

Kant tinha perfeita consciência de que “este curso aberrante das coisas humanas” parecia não revelar, à superfície, qualquer modelo especial, que a história humana aparecia como uma história de guerras permanentes e de crueldade. Não obstante, Kant questionava-se se existiria ou não um movimento regular na história humana, de tal forma que aquilo que parecia caótico do ponto de vista do indivíduo, considerado isoladamente, não pudesse ser revelador de uma lenta e progressiva evolução durante um longo período de tempo. Isto era particularmente verdadeiro em relação ao desenvolvimento da razão humana. Por exemplo, nenhum indivíduo poderia esperar, por si só, descobrir toda a matemática, mas a natureza cumulativa do conhecimento matemático permitia à geração seguinte basear-se nos avanços da anterior”. geração seguinte basear-se nos avanços da anterior”.

Kant sugeriu que a história teria um fim, ou seja, um objectivo final que estava implícito nas potencialidades correntes do homem e que tornaria toda a história inteligível. Este fim seria a realização da liberdade humana, pois "uma sociedade na qual a liberdade sob leis exteriores esteja associada, ao mais alto nível, com um poder inquestionável, o mesmo é dizer, uma constituição civil perfeitamente justa, é o maior problema que a natureza coloca

à raça humana". A realização de tal constituição civil justa e a sua disseminação universal seriam, portanto, o critério através do qual o progresso histórico poderia ser entendido. Por outro lado, facultavam também um padrão através do qual seria possível empreender o tremendo esforço de abstracção necessário para separar o essencial, nesta evolução, da grande amálgama de factos que constituem a matéria-prima da história. Dessa forma, a questão a que a história universal deveria dar resposta, considerando-se todas as sociedades e épocas, era se existiriam ou não amplas razões para se prever um progresso humano global em direcção a um governo republicano, isto é, em direcção ao que hoje entendemos por

democracia liberal 12.

Kant também delineou, em termos gerais, o mecanismo que conduziria a humanidade ao mais elevado nível da racionalidade, representando belas instituições liberais. Este mecanismo não era a razão, mas sim o seu oposto:

o antagonismo egoísta criado pela "sociabilidade insociável" do homem, que o leva a abandonar a guerra de todos contra todos para se unir em sociedades civis, encorajando, em seguida, ás artes e as ciências de modo que essas sociedades mantenham a competitividade entre si. Foram precisamente a competitividade e a vaidade do homem, a sua vontade de dominar e governar, a fonte da criatividade social, assegurando a realização de potencialidades "inexistentes na vida de um pastor arcadiano".

O ensaio de Kant não constituiu, em si, uma história universal. Escrito quando o O ensaio de Kant não constituiu, em si, uma história universal. Escrito quando o filósofo tinha 60 anos, a sua Ideia apontava apenas para a necessidade de um novo Kepler ou Newton

que pudesse explicar as leis universais da evolução histórica do homem. Kant referiu que o génio que elaborasse uma tal história teria de ser não só um filósofo, para apreender o relevante das questões humanas, mas também um historiador, capaz de assimilar a história de todas as eras e povos num todo inteligível. Ele seguiria "a influência da história grega na criação e desmantelamento do estado romano, que absorveu o grego, depois a influência de Roma sobre

os Bárbaros, que, por sua vez, a destruíram, e assim sucessivamente até aos nossos dias; se acrescentarmos episódios das histórias nacionais das nações esclarecidas, descobriremos um progresso regular na constituição dos estados do nosso continente (que, eventualmente, ditarão a lei a todos os outros)". A história seria feita de sucessivas destruições de civilizações, mas cada mudança preservava algo do período anterior, preparando assim o caminho para um nível de vida mais elevado. A tarefa de escrever esta

história, concluía ele modestamente, estava além das suas capacidades, mas, se bem sucedida, poderia contribuir para o estabelecimento de um governo republicano universal por dar ao homem uma visão mais nítida do seu futuro 13.

O projecto de Kant para a elaboração de uma história universal que fosse, ao mesmo tempo, filosoficamente credível e baseada no perfeito conhecimento da história empírica ficou a cargo do seu grande sucessor, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, que a completou na geração que se seguiu à morte de Kant. Hegel nunca desfrutou de uma boa reputação no mundo anglo-saxónico, que o acusava de ser um reaccionário apologista da monarquia prussiana, um precursor do totalitarismo do século XX e, ainda mais grave do ponto de vista inglês, um metafísico de difícil leitura"'. Este preconceito contra Hegel cegou as pessoas, impedindo-as de reconhecer a sua importância como um dos filósofos construtivos da modernidade. Quer reconheçamos quer não a nossa dívida para com ele, devemos-lhe os aspectos mais fundamentais do nosso estado de consciência de hoje.

É notável como o sistema hegeliano preencheu, tanto na forma como no conteúdo, os requisitos da proposta de Kant para a elaboração de uma história universal 15. Hegel, tal como Kant, definiu o seu projecto

como a elaboração de uma história universal, a qual poria em evidência “a manifestação do espírito [entenda-se a consciência colectiva humana] no processo de realização do conhecimento daquilo que ele é em potência” 16. Hegel procurou explicar o “bem” contido nos diferentes estados e civilizações reais da história, as razões pelas quais foram por fim destruídas e o “germe do

iluminismo” que sobreviveu a cada destruição, abrindo, assim, caminho para níveis de desenvolvimento mais elevados. Tal como no conceito kantiano de “sociabilidade insociável” do homem, Hegel não via o progresso da história como derivando do contínuo desenvolvimento da razão, mas sim da interacção cega das paixões que impeliam os homens para o conflito, revolução e guerra - a sua famosa “astúcia da razão”. A história avança através de um contínuo processo de conflitos, no qual sistemas de pensamento, bem como sistemas políticos, colidem e se desmoronam devido às suas próprias contradições internas. Esses sistemas são, então, substituídos por outros menos contraditórios e, portanto, mais elevados, que dão

lugar a novas e diferentes contradições - a chamada dialéctica. Hegel foi um dos primeiros filósofos europeus a considerarem seriamente as “histórias nacionais dos outros povos” fora da Europa, como, por exemplo, a da Índia e da China, e a incorporá-las num esquema global. E, como Kant postulava, havia um fim para o processo da história, que seria a realização da liberdade na Terra: “A história do mundo não é mais do que o processo de tomada de consciência da liberdade.” O desenrolar da história universal podia ser

entendido como o desenvolvimento da igualdade da liberdade humana, sintetizado no epigrama de Hegel “As nações orientais sabiam que apenas um

era livre*; o mundo greco-romano sabia que apenas alguns eram livres enquanto nós sabemos que todos os homens (o homem enquanto homem) são absolutamente livres”. Para Hegel, o moderno estado constitucional, ou aquilo a que chamamos democracia liberal, personificava a liberdade humana. A história que chamamos democracia liberal, personificava a liberdade humana. A história universal da humanidade não seria senão a elevação progressiva do

homem à racionalidade plena e à tomada de consciência de que essa racionalidade se exprime na autogovernação liberal.

Hegel tem sido frequentemente acusado de idolatrar o estado e a sua autoridade e, por isso, de ser inimigo do liberalismo e da democracia. Uma apreciação mais exaustiva desta acusação ultrapassa o âmbito desta obra.

Basta dizer que, segundo a sua própria consideração, Hegel foi o filósofo da liberdade, que viu todo o processo histórico culminar na realização da liberdade em instituições políticas e sociais concretas. Em vez de ser conhecido como apologista do estado, Hegel bem podia ser também considerado

o defensor da sociedade civil, ou seja, o filósofo que justificou a preservação de um vasto domínio para a actividade económica e política independente do controlo estatal. Foi certamente assim que Marx o entendeu e o

atacou como apologista da burguesia.

Tem havido bastante mistificação em torno da dialéctica de Hegel.

A questão começou com o colaborador de Marx, Friedrich Engels, que acreditava que a dialéctica era um “método” que podia ser tomado de Hegel independente e separadamente do conteúdo do seu sistema. Outros asseveraram que, para Hegel, a dialéctica era um artifício metafísico que permitia deduzir a globalidade da história humana a partir do a priori ou de

princípios primeiros de natureza lógica, independentemente dos dados empíricos e do conhecimento dos acontecimentos históricos reais. Esta visão da dialéctica é insustentável; uma leitura da obra histórica de Hegel revelará que os acontecimentos e a contingência histórica têm nela um largo

papel 19. A dialéctica hegeliana é semelhante à do seu predecessor platónico o diálogo socrático, no qual se trava uma conversa entre dois indivíduos sobre questões importantes, como a natureza do bem ou o significado da justiça. Estas discussões são resolvidas com base no princípio de não contradição: isto é, vence a parte menos autocontraditória no seu discurso ou, se, ao longo do diálogo, ambas as posições se revelam autocontraditórias,

emerge uma terceira posição livre das contradições das duas anteriores**. emerge uma terceira posição livre das contradições das

duas anteriores**.

No entanto, esta terceira posição pode conter em si contradições novas e imprevisíveis, dando assim origem a uma outra conversação e a uma

* Naturalmente, o soberano. (N. da T.)

** Na dialéctica hegeliana, as posições contraditórias iniciais representam a tese e a antitese. A terceira posição que emerge corresponde à sintese, que, por conter também em si novas contradições, passa a ser uma nova tese, e assim sucessivamente. (N. da T.)

outra solução. Para Hegel, a dialéctica ocorre não apenas ao nível das discussões filosóficas, mas também entre sociedades ou, no dizer dos sociólogos contemporâneos, entre sistemas socioeconómicos. Poder-se-ia descrever a história como um diálogo entre sociedades, em que aquelas que apresentam graves contradições internas se extinguem e são sucedidas por

outras que conseguem ultrapassar aquelas contradições. Assim, segundo Hegel, o Império Romano acabou por ruir porque estabeleceu o princípio legal da igualdade universal entre todos os homens, mas sem lhes reconhecer os seus direitos e a sua dignidade humana intrínseca. Este conhecimento apenas pôde ser encontrado na tradição judaico-cristã, que estabelecia igualdade universal do homem com base na sua liberdade moral 20. Por seu lado, o mundo cristão estava sujeito a outras contradições. O exemplo clássico é o da cidade medieval, que, no seu seio, albergava mercadores e comerciantes que constituíam os germes de uma ordem económica capitalista. A sua superior eficácia económica pôs eventualmente em evidência a irracionalidade dos constrangimentos morais sobre produtividade económica e assim fez ruir a própria cidade que os gerara.

Onde Hegel mais se distanciou dos primeiros autores de uma história universal, como Fontenelle ou Condorcet, foi nos seus muito mais profundos fundamentos filosóficos, para conceitos como natureza, liberdade, história, verdade e razão. filosóficos, para conceitos como

natureza, liberdade, história, verdade e razão. Embora Hegel possa não ter sido o primeiro filósofo a

escrever sobre a história, foi o primeiro filósofo historicista - isto é, um filósofo que acreditava na essencial relatividade histórica da verdade.

Hegel sustentava que toda a consciência humana estava limitada pelas específicas condições sociais e culturais do meio ambiente que envolvia o homem - ou, como dizemos, “pelos tempos”. O pensamento passado, quer de pessoas vulgares, quer de grandes filósofos e cientistas, não era absoluta ou “objectivamente” verdade, mas apenas relativo ao horizonte histórico ou cultural em que esses indivíduos viveram. A história humana deve, portanto, ser vista, não apenas como uma sucessão de diferentes civilizações e níveis de realização material, mas, mais importante que isso, como uma sucessão

de formas de consciência diferentes. A consciência - o modo como os seres humanos pensam a respeito de questões fundamentais como o bem e o mal, as actividades que os satisfazem, as suas crenças nos deuses, mesmo o modo como apreendem o mundo - mudou substancialmente ao longo dos

tempos. E, dado que estas perspectivas eram contraditórias entre si, depreende-se que uma larga maioria delas estava errada ou era uma manifestação da “falsa consciência” que a história subsequente se encarregaria de desmascarar. Segundo Hegel, as mais importantes religiões do mundo não eram intrinsecamente verdadeiras, mas sim ideologias que nasceram de necessidades históricas específicas dos povos que nelas acreditavam. O cristianismo, em particular, foi uma ideologia que emergiu da

escravatura, cujos pressupostos de igualdade universal serviam os interesses dos escravos na sua luta pela libertação.

A natureza radical do historicismo hegeliano é hoje difícil de entender, porque integra parte do :nosso próprio horizonte intelectual. Partimos do pressuposto de que há um “perspectivismo” histórico do pensamento e partilhamos do preconceito geral contra formas de pensamento que não sejam “modernas”. O historicismo está implícito

nas atitudes das feministas contemporâneas, que consideram a devoção à família das suas mães e avós um curioso resquício de uma era anterior. Mesmo que muita da submissão voluntária daquelas progenitoras a uma cultura dominada pelo homem possa ser considerada adequada "para o tempo" e possa mesmo tê-las feito felizes, já não é aceitável e representa uma forma de "falsa consciência". O historicismo está também implícito na atitude de um negro que nega ser alguma vez possível a um branco entender o que é ser negro. Embora a consciência de Brancos e Negros não esteja necessariamente separada pela época histórica, considera-se que eles estão separados pelos horizontes de cultura e experiências em que se desenvolveram, entre os quais existe apenas um mínimo de comunicação.

O radicalismo do historicismo de Hegel manifesta-se no seu próprio conceito de homem. Com uma única e importante excepção, praticamente todos os filósofos anteriores a Hegel acreditavam que havia uma coisa chamada "natureza humana", isto é, um conjunto de traços mais ou menos permanentes -paixões, desejos, capacidades, virtudes e assim por diante - que caracterizavam o homem enquanto homem 22. Embora, individualmente, os homens pudessem variar, a natureza essencial do homem não variava com o tempo, quer se tratasse de um camponês chinês, quer de um sindicalista europeu moderno. Esta perspectiva filosófica está reflectida no

conhecido lugar-comum segundo o qual "a natureza humana nunca muda", frequentemente utilizado no contexto das mais desagradáveis características humanas, como a ganância, a luxúria ou a crueldade. Hegel, pelo contrário, não negava o lado natural do homem, que provinha de necessidades físicas,

como a fome ou o sono, mas acreditava que, nas suas características mais essenciais, o homem não estava determinado, sendo portanto livre de criar a sua própria natureza 23.

Deste modo, segundo Hegel, a natureza do desejo humano não é um dado adquirido para todas as épocas, mudando de acordo com períodos históricos e culturas 24. Para dar um exemplo, um indivíduo actual da América, França ou Japão gasta a maior parte das suas energias em busca de coisas (um determinado tipo de carro, ténis de marca ou vestuário de alta costura) ou de posição social (uma boa zona residencial, um bom colégio ou um bom emprego). A maior parte destes objectos de desejo nem sempre existiram, portanto, não poderiam ter sido desejados em tempos anteriores e, provavelmente, nem serão desejados por um habitante actual de um país empobrecido

habitante actual de um país empobrecido

do Terceiro Mundo, cujo tempo será gasto na procura de bens mais básicos, como segurança e alimento. O consumismo e a ciência de marketing que o alimenta reportam-se a desejos literalmente criados pelo próprio homem, os quais darão lugar a outros no futuro25. Os nossos desejos actuais são condicionados pelo nosso meio social e este, por sua vez, é produto de todo o nosso passado histórico. E os objectos específicos do desejo são apenas um dos aspectos da "natureza humana" que têm mudado ao longo dos tempos; a importância do desejo em relação aos restantes elementos da natureza humana também evoluiu. Assim, a história universal de Hegel dá conta não apenas do progresso do conhecimento e das instituições, como também da natureza mutável do próprio homem. É característica da natureza humana não ter uma natureza permanente, não ser, mas tornar-se algo que antes não era.

No que Hegel diferia de Fontenelle e dos historicistas mais radicais que se lhe seguiram era no facto de não acreditar que o processo histórico se prolongaria indefinidamente, mas sim que caminhava para um fim com o estabelecimento de sociedades livres no mundo. Por outras palavras, haveria

um fim da história. Não queria isto dizer que haveria um fim de acontecimentos decorrentes de nascimentos, mortes e interacções sociais da humanidade, ou que haveria um ponto terminal no conhecimento factual do mundo. Hegel, contudo, definira a história como o progresso do homem em direcção a níveis mais elevados da razão e da liberdade, tendo este processo um ponto terminal lógico na concretização da absoluta consciência de si. Ele acreditava que esta consciência de si se concretizava no seu próprio sistema

filosófico, precisamente como a liberdade humana se concretizara no moderno estado liberal surgido na Europa, após a Revolução Francesa, e na América do Norte, após a Revolução Americana. Quando Hegel declarou que a história acabara depois da batalha de Jena, em 1806, não estava, obviamente, a reclamar a vitória do estado liberal no mundo; na altura, essa vitória nem estava sequer assegurada no seu cantinho da Alemanha. O que ele queria dizer era que os princípios da

liberdade e da igualdade, subjacentes ao moderno estado liberal, princípios da liberdade e da igualdade, subjacentes ao moderno estado liberal, tinham sido descobertos e postos em prática nos países mais avançados e que não havia princípios alternativos ou formas de organização social e política superiores ao liberalismo. Por outras palavras, as sociedades liberais estavam livres das contradições que caracterizavam as primeiras formas de organização social, pondo fim, assim, à dialéctica histórica.

Desde o momento em que Hegel formulou o seu sistema, as pessoas não estavam inclinadas a levar a sério a sua proclamação de que a história terminava com o moderno estado liberal. Quase de imediato, Hegel passou a ser atacado por outro grande autor de história universal do século XIX, Karl

Marx. Na realidade, não nos apercebemos da nossa dívida intelectual para com Hegel, devido, em grante parte, ao facto de o seu legado nos ter

chegado através de Marx, que se apropriou de largas partes do sistema hegeliano para os seus próprios propósitos. Marx tomou de Hegel a perspectiva da historicidade fundamental das questões humanas, a noção de que a sociedade humana evoluiu ao longo do tempo de estruturas sociais primitivas para sociedades mais complexas e altamente desenvolvidas. Ele também concordava que o processo histórico é essencialmente dialéctico, ou seja, que as primeiras formas de organização política e social encerravam “contradições” internas que se tornaram evidentes ao longo do tempo e que levavam à sua queda e substituição por formas mais desenvolvidas. E Marx

partilhava da convicção de Hegel quanto à possibilidade de um fim da história. Isto é, previa uma forma final de sociedade livre de contradições, cuja concretização faria terminar o processo histórico.

Onde Marx diferia de Hegel era quanto ao tipo de sociedade que emergiria no fim da história. Marx acreditava que o estado liberal não conseguia resolver uma contradição fundamental, a luta de classes, a luta entre a burguesia e o proletariado. Marx virou o historicismo de Hegel contra ele,

argumentando que o estado liberal não representava a universalização da liberdade, mas apenas a vitória da liberdade para uma determinada classe, a liberdade, mas apenas a vitória da liberdade para uma determinada classe, a burguesia. Hegel acreditava que a alienação - a divisão do homem contra si próprio e a subsequente perda de controlo sobre o seu destino - fora adequadamente solucionada, no fim da história, através do reconhecimento filosófico da liberdade, tornado possível no estado liberal. Marx, pelo contrário, observava que, nas sociedades liberais, o homem permanecia alienado de si próprio, porque o capital, uma invenção humana, se torna senhor e dono do homem, controlando-o26. A burocracia do estado liberal, a que Hegel chamou "classe universal" por representar os interesses do povo no seu todo, representava para Marx apenas interesses particulares existentes na sociedade civil, os interesses dos capitalistas que a dominavam. Hegel, o filósofo, não atingiu a "absoluta consciência de si", sendo ele próprio um produto do seu tempo, um apologista da burguesia. O fim da história, segundo a teoria marxista, realizar-se-ia somente pela vitória da verdadeira "classe universal", o proletariado, e a subsequente concretização de uma utopia comunista geral, que poria fim à luta de classes de uma vez por todas 27.

A crítica marxista a Hegel e à sociedade liberal é, hoje em dia, tão familiar que não vale a pena repeti-la. Contudo, o tremendo fracasso do marxismo como base para as sociedades reais do mundo - facto óbvio 140 anos após o Manifesto Comunista - levanta a questão de saber se a teoria da história universal de Hegel não era, afinal, a mais profética. Esta possibilidade foi levantada em meados deste século por Alexandre Kojeve, o filósofo franco-russo, durante uma série de importantes seminários que deu na École Pratique des Hautes Études, em Paris, nos anos 30 28. Se Marx foi o maior intérprete de Hegel do século xix, Kojeve foi, sem sombra de

dúvida, o seu maior intérprete do século XX. Tal como Marx, Kojève não se sentia apenas obrigado a explicar o pensamento de Hegel, utilizando-o criativamente para elaborar a sua própria compreensão da modernidade. Raymond Aron dá-nos uma ideia do brilhantismo e originalidade de Kojève:

[Kojève] fascinou uma audiência de superintelectuais mais inclinados à

[Kojève] fascinou uma audiência de superintelectuais mais inclinados à dúvida e à crítica. Porquê? O seu talento, o seu virtuosismo dialéctico tinham algo a ver com isso [...]

[A sua arte como orador] estava intimamente ligada à sua temática e personalidade. O tema tratava da história mundial e da Fenomenologia [de Hegel]. Esta explicava aquela. Tudo tinha significado. Mesmo os que duvidavam da providência histórica, que suspeitavam do artificio por detrás da arte, não resistiam ao mágico; na altura, a inteligibilidade que ele conferiu ao tempo e aos acontecimentos constituiu prova bastante 29.

No centro da teoria de Kojève estava a afirmação surpreendente de que, no fundamental, Hegel estava correcto e a história mundial, apesar das voltas e reviravoltas que dera nos anos subsequentes, terminara, efectivamente, no ano de 1806. É difícil apreender, por entre as camadas de ironia

da obra de Kojève, o seu verdadeiro intento, mas por detrás desta aparentemente estranha conclusão está o pensamento de que os princípios da liberdade e da igualdade, emergentes da Revolução Francesa, personificados naquilo que Kojève chamou o moderno "estado homogéneo e universal", representavam o ponto de chegada da evolução ideológica humana, para além do qual era impossível progredir. Kojève, evidentemente, estava

consciente das inúmeras guerras e revoluções sangrentas ocorridas depois de 1806, mas considerava-as simplesmente como um reajustamento das províncias"30. Por outras palavras, o comunismo não representava um estádio mais elevado do que a democracia liberal, fazia parte do mesmo estádio da história que, eventualmente, efectivaria a propagação da liberdade e da igualdade a todas as partes do mundo. Embora as Revoluções Bolchevique e Chinesa parecessem, na altura, acontecimentos monumentais, o seu único e duradouro efeito seria disseminar os já estabelecidos princípios da liberdade e igualdade a povos antes atrasados e oprimidos, forçando os países industrializados, vivendo já sob esses mesmos princípios, a pô-los em prática de uma forma mais completa.

No excerto que se segue pode-se entrever o brilhantismo de Kojève,

assim como a sua peculiaridade:

Observando o que se passava à minha volta e reflectindo no que já ocorreu no

Observando o que se passava à minha volta e reflectindo no que já ocorreu no mundo desde a batalha de Jena, percebi que Hegel tinha razão ao ver nesta batalha o fim da história, assim designada com toda a propriedade. Por e com esta batalha, a vanguarda da humanidade atingiu praticamente o seu limite e objectivo, isto é, o fim da evolução histórica do homem. O que aconteceu a partir daí não passou de uma extensão no espaço da força revolucionária universal, actualizada em França por Robespierre-Napoleão. De um ponto de vista autenticamente histórico, as duas grandes guerras, com os seus cortejos de grandes e pequenas revoluções, contribuíram apenas para fazer alinhar as civilizações

atrasadas das províncias periféricas com as posições históricas europeias mais avançadas (reais ou virtuais). Se a sovietização da Rússia e a comunização da China são tidas como alguma coisa diferente ou melhor do que a democratização da Alemanha imperial (através do hitlerianismo) ou o acesso do Togo à independência, ou ainda a autodeterminação dos Papuas, é somente porque a actualização sino-soviética de um bonapartismo robespierriano obriga a Europa pós-napoleónica a apressar a eliminação das inúmeras sequelas, mais ou menos anacrónicas, do seu passado pré-revolucionário 31.

Para Kojève, a encarnação plena dos princípios da Revolução Francesa eram os países da Europa ocidental do pós-guerra, ou seja, as democracias capitalistas que alcançaram um alto grau de riqueza material e de estabilidade política 32. Porque estas eram sociedades sem resquícios de “contradições” fundamentais: auto-satisfeitas e auto-sustentadas, já não tinham grandes objectivos políticos por que lutar, podendo preocupar-se apenas com a actividade económica. Na última fase da sua vida, Kojève deixou de ensinar para trabalhar como burocrata para a Comunidade Europeia. O fim da história, para ele, significava o fim não só das grandes lutas e conflitos políticos, mas também da filosofia; a Comunidade Europeia era, assim, uma

encarnação institucional adequada para o fim da história.

As histórias universais materializadas nas obras impressionantes de Hegel e Marx foram seguidas por outras de menor importância. A segunda metade do século XIX registou um relativo número de teorias optimistas sobre o progresso século XIX registou um relativo número de teorias optimistas sobre o progresso da evolução social, como as do positivista Auguste Comte e do

darwinista social Herbert Spencer. O último via a evolução social como parte de um processo mais vasto de evolução biológica, sujeito a leis semelhantes às da sobrevivência do mais forte.

O século XX registou igualmente algumas tentativas de elaboração de uma história universal - embora de natureza vincadamente mais sombria -, incluindo a obra de Oswald Spengler O Declinio do Ocidente e a de Arnold Toynbee O Estudo da História, esta inspirada naquela33. Tanto Spengler como Toynbee dividem a história em histórias de povos distintos - "culturas" no primeiro caso e "sociedades" no segundo - sujeitos a determinadas leis uniformes de crescimento e decadência. Dessa forma, romperam com a tradição, que começara com os historiadores cristãos e culminara em Hegel e Marx, de uma história unitária e progressiva da humanidade. De certo modo, Spengler e Toynbee retomaram a teoria das histórias cíclicas de povos individuais, característica da historiografia grega e romana. Embora, na altura, as duas obras tivessem sido amplamente lidas, ambas enfermam da mesma falha organicista ao estabelecerem uma analogia duvidosa entre uma cultura ou sociedade e um organismo biológico. Spengler mantém a sua popularidade devido ao seu pessimismo, parecendo ter tido alguma influência sobre estadistas como Henry Kissinger, mas nenhum deles atingiu o grau de seriedade dos seus antecessores alemães.

A última significativa versão de uma história universal que viria a ser escrita no século XX não foi obra de um indivíduo apenas, mas fruto do esforço colectivo de um grupo de cientistas sociais - principalmente americanos - que escreveram, depois da segunda guerra mundial, sob o título

genérico de "teoria da modernização"34. Karl Marx, no prefácio da

edição inglesa de Das Kapital, afirmava que “o país mais industrializado mostra tão-somente, aos menos industrializados, a imagem do seu próprio futuro”. Isto era, conscientemente ou não, a premissa inicial da teoria da modernização. Baseando-se profundamente na obra de Marx e dos sociólogos Weber e Durkheim, a teoria da modernização postulava que o desenvolvimento industrial Durkheim, a teoria da modernização postulava que o desenvolvimento industrial seguia um padrão de crescimento coerente que, com o tempo, daria origem a determinadas estruturas sociais e políticas uniformes em diferentes países e culturas35. Estudando países como a Grã-Bretanha ou os Estados Unidos, os primeiros a se industrializarem e democratizarem, descortina-se um padrão universal a ser eventualmente seguido por todos os países 36. Enquanto Max Weber adoptava uma visão desesperada e pessimista sobre o crescente racionalismo e secularismo do “progresso” histórico da humanidade, a teoria da modernização do pós-guerra deu às suas ideias uma visão decididamente optimista e, sentimo-nos tentados a dizê-lo, tipicamente americana. Não obstante os diferendos entre os teóricos da modernização sobre até onde iria a evolução não linear da história ou sobre se existiriam ou não caminhos alternativos para a modernidade, ninguém duvidava que a história era direccional e que a democracia liberal das nações industrialmente mais avançadas atingira o seu ponto de chegada. Nos anos 50 e 60, eles trabalharam com grande entusiasmo para consagrar esta nova ciência social à tarefa de ajudar os recém-independentes países do Terceiro Mundo a desenvolverem-se económica e politicamente37.

A teoria da modernização foi, eventualmente, vítima da acusação de ser etnocêntrica, isto é, de que elevava a experiência de desenvolvimento da Europa ocidental e da América do Norte ao nível da verdade universal, sem reconhecer a sua própria “fronteira cultural”38. “Na sequência da hegemonia política e cultural do Ocidente”, acusava um dos críticos, “tomou fôlego a concepção etnocêntrica de que só o desenvolvimento político do Ocidente

representa um modelo válido.“39 Esta crítica era mais forte do que a simples acusação de que existiam muitas mais vias para a modernidade do que as seguidas por países como a Grã-Bretanha ou a América. Punha em causa o próprio conceito de modernidade, em particular se todas as nações queriam realmente adoptar os princípios demo-liberais do Ocidente e se haveria ou não outros pontos de partida e de chegada igualmente válidos .

A acusação de etnocentrismo foi o toque de finados para a teoria da modernização. Porque os cientistas sociais que formularam esta teoria

partilhavam os pressupostos relativistas dos seus críticos: acreditavam que não tinham bases empíricas ou científicas em que se pudessem apoiar para 85

defender os valores da democracia liberal e somente podiam enfatizar que eles próprios não pretendiam ser etnocêntricos40.

É seguro dizer que o enorme pessimismo histórico produzido pelo século XX desacreditou muitas histórias universais. A utilização do conceito marxista de "história" para justificar o terror na União Soviética, na China e em outros países comunistas deu a essa palavra uma conotação particularmente sinistra aos olhos de muita gente. A noção de que a história é direccional, significativa, progressiva ou até inteligível é estranha às muitas correntes de pensamento contemporâneas. Falar de uma história do mundo como Hegel o fez é convidar ao desdém e à estupefacta condescendência por parte de intelectuais que crêem compreender o mundo em toda a sua complexidade e tragédia. Não é por acaso que os únicos autores de histórias universais que alcançaram algum sucesso popular neste século tenham sido escritores como Spengler e Toynbee, que descreveram o declínio e a decadência dos valores e instituições ocidentais.

Embora o nosso pessimismo seja compreensível, o fluxo empírico de acontecimentos da segunda metade deste século vem contradizê-lo. É necessário que nos interroguemos se o nosso pessimismo se está a tornar uma pose adoptada tão ligeiramente quanto o optimismo do século XIX. Até porque se aponta como tolo o ingénuo optimista cujas expectativas não se comprovem, enquanto um pessimista, mesmo tendo errado, mantém uma aura de profundidade e seriedade. Assim, torna-se mais seguro seguir a segunda alternativa. O aparecimento de forças democráticas em locais do mundo onde antes jamais se esperaria, a instabilidade de formas de governo autoritárias e a ausência total de alternativas teóricas coerentes à democracia liberal forçam-nos, porém, a levantar a velha questão de Kant de uma nova forma: existe uma história universal da humanidade considerada de uma perspectiva bem mais cosmopolita do que a que era possível na época de Kant?

6

6

Vamos, por assim dizer, voltar ao princípio e encarar a questão sem recorrer à autoridade de anteriores teorias da história: é a história direccional? Há razões para pensar que ocorrerá uma evolução universal em direcção à democracia liberal?

Para começar, vamos considerar apenas a questão da direccionalidade, deixando de lado, por agora, a questão de saber se a direccionalidade implica progresso em termos de moralidade ou de felicidade humana. Será que todas ou a maior parte das sociedades evoluem numa determinada direcção uniforme, ou as suas histórias seguem um percurso cíclico ou

puramente aleatório?! Se a segunda hipótese for verdadeira, é então possível à humanidade simplesmente repetir práticas sociais ou políticas do passado: a escravidão pode reaparecer, os Europeus poderão voltar a coroar-se príncipes ou imperadores e as mulheres americanas poderão perder o seu direito de voto. Uma história direccional, pelo contrário, implica que nenhuma forma de organização social, uma vez ultrapassada, se repita na mesma sociedade (embora sociedades diferentes, em diferentes estádios de desenvolvimento, possam, naturalmente, seguir um padrão evolutivo semelhante).

No entanto, se a história nunca se repete, tem de haver um mecanismo constante e uniforme, ou um conjunto de primeiras causas históricas, que ditem a evolução numa única direcção e de alguma forma preservem a memória de períodos anteriores. Visões cíclicas ou aleatórias da história não excluem a possibilidade de mudança social e regularidades limitadas no seu desenvolvimento, mas não necessitam de uma única fonte de causalidade histórica. E implicam também a inclusão de um processo de degeneração, através do qual a consciência de anteriores realizações é eliminada por completo. Porque, sem a possibilidade de um esquecimento histórico total, cada ciclo sucessivo se fundamentaria, mesmo que apenas ligeiramente, na experiência anterior.

Numa primeira abordagem para compreender o mecanismo que dá

à história a sua direccionalidade, vamos seguir o exemplo de Fontenelle e Bacon e estabelecer o conhecimento como chave da direccionalidade da história - em particular, o conhecimento do universo natural conseguido através da ciência. Porque, se olharmos em redor, para o sem-número de realizações sociais humanas, a única que é, por consenso geral, inequivocamente cumulativa e direccional é a moderna ciência natural. O mesmo

não se aplica a actividades como a pintura, a poesia, a música ou a arquitectura: não é claro que Rauschenberg é melhor pintor que Michelangelo ou Schoenberg superior a Bach simplesmente porque o primeiro e o terceiro viveram no século XX; Shakespeare e o Pártenon representam um determinado tipo de perfeição e é inútil falar no seu "aperfeiçoamento". A ciência natural, por outro lado, constrói-se sobre si própria: há certos "factos" da natureza, que estavam ocultos para o grande Sir Isaac Newton, que são hoje acessíveis a qualquer estudante de Física pelo simples facto de ele, ou

ela, ter nascido mais tarde. O entendimento científico da natureza não é nem cíclico nem aleatório; a humanidade não regressa periodicamente ao mesmo estado de ignorância, nem os resultados da ciência natural moderna estão sujeitos ao mero capricho humano. Os seres humanos são livres de desenvolver algumas disciplinas da ciência em detrimento de outras e podem, obviamente, aplicar os resultados a seu belo prazer, mas nem os ditadores nem os parlamentos podem revogar as leis da natureza, por muito que sejam tentados a fazê-lo 2.

O conhecimento científico tem vindo a acumular-se de há muito e tem tido um consistente, se bem que frequentemente imperceptível, efeito na formação do carácter fundamental das sociedades humanas. As sociedades baseadas numa metalurgia ferrosa e na agricultura eram bastante diferentes das que apenas conheciam instrumentos de pedra, que caçavam ou colhiam.

Mas uma mudança qualitativa ocorreu, no relacionamento do conhecimento científico com o processo histórico, com o advento da ciência natural moderna, ou seja, com a descoberta do método científico por homens como Descartes, Bacon e Espinosa, nos séculos XVI e XVII. A possibilidade de domínio da natureza, tornada acessível pela ciência natural moderna, não foi um traço universal de todas as sociedades, tendo de ser inventada, em determinada altura universal de todas as sociedades, tendo de ser inventada, em determinada altura da história, por certos europeus. No entanto, depois da sua invenção, o método científico tornou-se propriedade universal do homem

racional, potencialmente acessível a todos, sem consideração das diferenças de nacionalidade e de cultura. A descoberta do método científico criou uma divisão fundamental, não cíclica, do tempo histórico em períodos “antes” e “depois”. E, uma vez descoberta, a revelação progressiva e contínua da moderna ciência natural tem vindo a proporcionar um mecanismo direccional para explicar muitos aspectos do desenvolvimento histórico subsequente.

O primeiro modo pelo qual a ciência natural moderna produz transformação histórica direccional e universal é através da competição militar. A universalidade da ciência proporciona a base para a unificação global da humanidade, devido, em primeiro lugar, à prevalência da guerra e do conflito no sistema internacional. A ciência natural moderna confere uma

vantagem militar decisiva às sociedades que conseguem desenvolver, produzir e aplicar tecnologia com mais eficiência, e a vantagem relativa conferida pela tecnologia vai crescendo à medida que acelera o índice de mudança tecnológica3. As lanças zulus não podiam competir com as espingardas britânicas, apesar da bravura individual dos guerreiros: foi através do domínio da ciência que a Europa conseguiu conquistar a maior parte daquilo que é hoje o Terceiro Mundo, nos séculos XVIII e XIX, e a difusão dessa

ciência a partir da Europa permite agora que o Terceiro Mundo recupere, no século XX, alguma da sua soberania. A possibilidade de guerra é uma grande força para a racionalização das sociedades e para a criação de estruturas sociais uniformes entre culturas. Qualquer estado que queira manter a sua autonomia política é obrigado a adoptar a tecnologia dos seus inimigos e rivais. Mais importante ainda: a ameaça da guerra força os estados a reestruturar os seus sistemas sociais da forma mais apropriada para produzir e desenvolver tecnologia. Por exemplo, os estados têm de ter uma determinada grandeza para poderem competir com os seus vizinhos, o que constitui um poderoso incentivo à unidade nacional; têm de conseguir mobilizar recursos ao nível nacional, o que requer o estabelecimento de uma autoridade estatal centralizada forte, com requer o estabelecimento de uma autoridade estatal centralizada forte, com capacidade para cobrar impostos e produzir regulamentação; têm de

eliminar vários tipos de laços regionais e religiosos e de afinidades que potencialmente possam obstar à unidade nacional; têm de aumentar os níveis de educação, de modo a produzirem uma elite capaz de utilizar tecnologia; têm de se manter a par dos avanços que ocorrem no exterior das suas fronteiras; e, com a introdução dos exércitos de massas durante as guerras napoleónicas, têm, pelo menos, de abrir a porta à emancipação das classes mais pobres das suas sociedades, a fim de conseguirem uma mobilização total. Todos estes desenvolvimentos poderiam ocorrer por outros motivos - económicos, por exemplo -, mas a guerra fundamenta a necessidade de modernização social de um modo particularmente forte e proporciona um teste sem ambiguidades do sucesso atingido.

Existem inúmeros exemplos históricos das chamadas "modernizações defensivas", em que países se viram forçados a se reorganizarem perante ameaças militares 4. Nos séculos XVI e XVII, as grandes monarquias centralizadoras, como a de Luís XIII, em França, ou a de Filipe II, em Espanha, procuraram consolidar o poder sobre os seus territórios em larga medida

com o objectivo de garantir receitas necessárias para travar a guerra com os seus vizinhos. No século XVII, estas monarquias estavam em paz apenas três

em cada cem anos; as tremendas exigências económicas necessárias à manutenção dos exércitos foram o principal incentivo para os governos centrais acabarem com o poder das instituições feudais e regionais e para criarem aquilo que conhecemos como estruturas "modernas" de estado 5. O nascimento da monarquia absoluta teve, por seu turno, um efeito nivelador na sociedade francesa, reduzindo os privilégios da aristocracia real e abrindo caminho para novos grupos sociais, que viriam a ser cruciais durante a Revolução.

Um processo semelhante ocorreu no Império Otomano e no Japão.

A incursão, em 1798, do exército francês no Egipto, sob o comando de Napoleão, fez estremecer a sociedade egípcia e deu lugar a uma importante reforma do aparelho militar egípcio, conduzida pelo paxá otomano Mohammed reforma do aparelho militar egípcio, conduzida pelo paxá otomano Mohammed Ali. Este novo exército, treinado com

auxílio europeu, foi tão bem sucedido que desafiou o controlo otomano de grande parte do Médio Oriente, levando o sultão otomano Mahmud II a empreender um vasto conjunto de reformas que repetiam as efectuadas pelos monarcas europeus dois séculos antes. Em 1826, Mahmud destruiu a velha ordem feudal, massacrando os janízaros (um corpo de guarda palaciana de elite), estabeleceu uma série de escolas seculares e aumentou drasticamente o poder da burocracia central otomana. Também no Japão, a superioridade da artilharia naval do comodoro Peny foi determinante para persuadir os dáimios de que não tinham outra alternativa senão abrir o país ao exterior e aceitar o desafio da competição estrangeira. (Isto encontrou alguma resistência; ainda em 1850, um artilheiro, Takashima Shuhan, era preso por advogar a adopção da tecnologia militar ocidental.) Sob a palavra de ordem "País Rico, Exército Forte", os novos dirigentes do Japão substituíram antigas escolas religiosas por um sistema de educação obrigatório administrado pelo estado, recrutaram um grande exército entre os camponeses, para substituir os guerreiros samurais, e estabeleceram a colecta de impostos, a actividade bancária e um sistema monetário ao nível nacional. A transformação global da sociedade japonesa, levada a cabo durante a restauração Meiji, assim como a recentralização do estado japonês, foram motivadas pela percepção de que era urgente que o Japão aprendesse a observar a tecnologia ocidental, sob o risco de perder a sua independência nacional perante o colonialismo europeu, como acontecera na China 6.

Noutros casos, foram as derrotas vergonhosas que estiveram na base da adopção de reformas sociais ao nível nacional. As reformas de von Stein, Scharnhorst e Gneisenau, na Prússia, foram motivadas pelo reconhecimento de que a fácil vitória de Napoleão em Jena-Auerstadt se devera ao atraso do estado prussiano e ao divórcio entre este e a sua sociedade. Reformas militares, como a introdução do serviço militar obrigatório, foram acompanhadas pela adopção do Código Napoleónico na Prússia, um acontecimento que, para Hegel, assinalou a chegada da modernidade à Alemanha7. A Rússia

constitui o exemplo de um país em que a modernização e o processo de reforma dos últimos 350 anos foram essencialmente motivados pelas suas ambições e dos últimos 350 anos foram essencialmente

motivados pelas suas ambições e reveses militares 8. A modernização militar esteve no centro dos esforços de Pedro-o-Grande para transformar a Rússia numa monarquia europeia moderna; a cidade de Sampetersburgo foi originalmente concebida como uma base naval, na nascente do rio Neva. A derrota da Rússia na Guerra da Crimeia originou directamente as reformas de Alexandre II, que incluíram a abolição da servidão, enquanto a sua derrota na Guerra Russo-Japonesa tornou possível as reformas liberais de Stolypin e um período de crescimento económico de 1905 a 1914 9.

Talvez o exemplo mais recente da modernização defensiva seja a fase inicial da própria perestroika de Gorbachev. Os seus discursos e os de outros altos funcionários soviéticos indicavam muito claramente que uma das principais razões por detrás da intenção inicial de empreender uma reforma fundamental da economia soviética era o reconhecimento de que

uma União Soviética sem reformas iria ter sérios problemas para continuar competitiva, económica e militarmente no século XXI. Em particular, a Iniciativa de Defesa Estratégica (IDE), do presidente Reagan, apresentou-se como um severo desafio, porque ameaçava tornar obsoleta uma geração inteira de armas nucleares soviéticas e desviou a competição entre as superpotências para áreas, como a microelectrónica e outras tecnologias de ponta, em que a União Soviética estava em clara desvantagem. Os dirigentes soviéticos, incluindo muitos militares, compreenderam que o corrupto sistema económico herdado de Brezhnev seria incapaz de competir num mundo dominado pela IDE e mostraram-se dispostos a aceitar uma redução de despesas a curto prazo, em benefício de uma sobrevivência a longo prazo 10.

A permanência da guerra e da competição militar entre nações é, assim, paradoxalmente, uma grande força de unificação. Mesmo que leve à sua destruição, a guerra força os estados a aceitarem a moderna civilização tecnológica e as estruturas sociais que lhe estão subjacentes. A ciência natural moderna impõe-se ao homem, quer ele queira quer não: a maior parte das nações não pode rejeitar o racionalismo tecnológico da modernidade se quiser preservar a sua autonomia nacional. Estamos perante uma demonstração da verdade da observação de Kant de que a transformação histórica surge em resultado da “sociabilidade insociável” do homem: mais do que a cooperação, é o conflito que primeiro induz o homem a viver em sociedade e, depois, a desenvolver mais completamente o potencial dessa sociedade. Um território isolado ou indesejável pode evitar, durante algum tempo, as exigências de racionalização tecnológica. Em

alternativa, existem países com sorte. A “ciência” islâmica não foi capaz de produzir os caça-bom-bardeiros F-4 ou os carros de assalto Chieftain, produzir os caça-bom-bardeiros F-4 ou os carros de assalto Chieftain, necessários para o Irão de

Komeini se defender de vizinhos ambiciosos como o Iraque. O Irão islâmico pôde atacar o racionalismo ocidental que produziu essas armas, porque as pôde comprar com as receitas provenientes dos seus recursos petrolíferos. O facto de os mullahs que governam o Irão nada mais terem que fazer senão

ver um recurso tão valioso jorrar da terra permitiu-lhes satisfazer alguns projectos, tais como a revolução mundial islâmica, que outros países, menos afortunados, não podiam concretizar 11.

O segundo meio pelo qual a moderna ciência natural poderá produzir transformação histórica direccional é através da progressiva conquista da natureza, visando a satisfação dos desejos humanos, um projecto a que chamamos desenvolvimento económico. A industrialização não se reduz à aplicação intensiva da tecnologia no processo de produção e à criação de novas máquinas. É também a utilização da razão humana, tanto para resolver o problema da organização social como para criar uma divisão racional do trabalho. Estas utilizações paralelas da razão - criação de novas máquinas e organização do processo produtivo-ultrapassaram as expectativas mais optimistas dos primeiros proponentes do método científico. De meados de 1700 até ao presente, o rendimento per capita da Europa ocidental aumentou mais de dez vezes, a partir de uma base que já então era mais alta do que a de muitos países actuais do Terceiro Mundo 12.

O crescimento económico produziu determinadas transformações sociais uniformes em todas as sociedades, qualquer que fosse a sua estrutura social anterior.

A ciência natural moderna regula a direcção do desenvolvimento económico pelo estabelecimento de um horizonte de possibilidades de produção em constante mudança 13. O curso deste horizonte está estreitamente ligado ao desenvolvimento de uma organização de trabalho cada vez mais racional 14. Por exemplo, os aperfeiçoamentos tecnológicos nas comunicações e nos transportes -a construção de

estradas, o desenvolvimento de navios e portos, a invenção dos caminhos-de-ferro, *etc.* - tornaram possível uma expansão das dimensões dos mercados, o que, por sua vez, facilita a realização de economias de escala, através da racionalização da organização do trabalho. Tarefas especializadas, que não eram lucrativas quando uma fábrica produzia apenas para algumas aldeias, tornaram-se repentinamente rendíveis quando passaram a ser produzidas para uma nação inteira ou até mesmo para um ainda mais vasto mercado internacional 15. Por sua vez, o aumento da produtividade resultante destas transformações alarga o mercado interno e essas novas exigências para uma ainda maior divisão do trabalho.

Os requisitos de uma organização racional do trabalho ditam transformações consistentes, e em grande escala, da estrutura social. As sociedades industrializadas devem ser predominantemente urbanas, porque apenas nas cidades se encontra oferta adequada de mão-de-obra especializada, exigida

pelas indústrias modernas, e porque as cidades possuem as infra-estruturas e os serviços de apoio necessários para os grandes empreendimentos. Em última análise, o apartheid falhou na África do Sul por se ter baseado na crença de que, de uma forma ou de outra, a mão-de-obra industrial negra poderia ser mantida permanentemente no campo. Para que os mercados de trabalho funcionem com eficácia, a mão-de-obra tem de ser cada vez mais móvel: os trabalhadores não podem continuar permanentemente amarrados a uma determinada tarefa, a um certo local ou a um conjunto de relações sociais, antes devem ter liberdade para se movimentar, aprender novas tarefas e tecnologias e vender o seu trabalho pela melhor oferta. Isto teve grande influência na desagregação de grupos sociais, como tribos, clãs, famílias, seitas religiosas, *etc.* Em certos aspectos, pode ser mais gratificante, do ponto de vista humano, viver no seio destas últimas, mas, não estando elas organizadas em conformidade com princípios racionais de

eficiência económica, começam a perder terreno em relação às que o estão.

Em sua substituição surgem “modernas” formas burocráticas de

organização. Os trabalhadores são aceites nestas organizações em função da sua especialização e trabalhadores são aceites nestas organizações em função da sua especialização e capacidade, e não devido a laços familiares ou ao estado social, sendo o seu desempenho aferido segundo regras universais. As burocracias institucionalizaram a organização racional do trabalho, dividindo as tarefas complexas em estruturas hierárquicas de tarefas mais simples, muitas das quais podem ser executadas rotineiramente. É provável que, num país industrializado, a organização burocrática racional invada, a longo prazo, todas as facetas da sociedade, quer a organização em questão seja uma agência governamental, um sindicato, uma empresa, um partido político, um jornal, uma organização de beneficência, uma universidade ou uma associação profissional. Ao contrário do que acontecia no século XIX, quando quatro em cada cinco americanos eram trabalhadores por conta própria, não estando por isso sujeitos a uma organização burocrática, actualmente apenas um em cada dez se encontra nessa situação. Esta “revolução não planificada” alastrou-se a todos os países industrializados, capitalistas ou socialistas, apesar das diferenças religiosas e culturais das sociedades pré-industriais das quais emergiram 16.

Está provado que o desenvolvimento industrial não subentende, necessariamente, o aparecimento de burocracias cada vez maiores ou de gigantescos consórcios industriais. A partir de uma certa dimensão, as burocracias tornam-se cada vez mais ineficazes - sendo afectadas por aquilo a que os

economistas chamam a “deseconomia” de escala - e, portanto, menos eficazes do que um número maior de organizações mais pequenas. Há também algumas indústrias modernas, como a engenharia de software, que podem não estar localizadas em grandes cidades. Mesmo assim, estas pequenas unidades têm necessidade de se organizar de acordo com princípios racionais e precisam do apoio da sociedade urbana.

A organização racional do trabalho não deve ser vista como um fenómeno essencialmente independente da inovação tecnológica; ambas são aspectos da racionalização da vida económica, a primeira na esfera de acção da organização social e a última na esfera de acção

do mecanismo de produção. Karl Marx social e a última na esfera de acção do mecanismo de produção. Karl Marx acreditava que a produtividade do capitalismo moderno se baseava, primacialmente, mais na mecanização da produção (isto é, na aplicação da tecnologia) do que na divisão do trabalho e estava esperançado em que a última poderia um dia ser abolida". A tecnologia iria permitir a eliminação das distinções entre cidade e campo, barão do petróleo e operário, banqueiro e empregado do lixo, e criar uma sociedade em que se poderia "caçar pela manhã, pescar à tarde, criar gado ao entardecer e criticar depois do jantar" 18. Nada do que aconteceu na história subsequente

do desenvolvimento económico mundial prova que isto seja verdadeiro: a organização racional do trabalho continua essencial à produtividade económica moderna, apesar de os efeitos entorpecedores do trabalho de pormenor terem sido mitigados pelo avanço tecnológico. As tentativas dos regimes comunistas de abolir a divisão do trabalho e acabar com a escravatura da especialização apenas conseguiram dar lugar a uma tirania mais monstruosa do que a das fábricas de Manchester* condenadas por Marx 19. Por diversas vezes, em particular durante o Grande Salto em Frente de finais dos anos 50 e durante a Revolução Cultural, uma década depois, Mao procurou abolir as distinções entre cidade e campo e entre trabalho intelectual e físico. Os dois esforços provocaram um sofrimento humano inimaginável, apenas ultrapassado pela tentativa dos Khmers Vermelhos de fundirem a cidade e o campo no Camboja, depois de 1975.

Nem a organização do trabalho 20 nem as burocracias 21 eram novidade quando se deu a revolução industrial; novidade foi a sua radical racionalização em conformidade com os princípios da eficácia económica. É a procura de racionalidade que impõe uniformidade no desenvolvimento social das sociedades industrializadas. Nas sociedades pré-industriais, os homens

podem perseguir mil e um objectivos: a religião ou a tradição pode impor que a vida de um guerreiro aristocrata seja superior à de um mercador; um padre pode determinar "o preço justo" de um determinado produto. Todavia, uma sociedade sujeita a este tipo de regras não distribui eficazmente os

seus recursos e, consequentemente, o seu desenvolvimento económico não será tão rápido como o das sociedades com regras racionais.

Para ilustrar o poder homogeneizador da divisão do trabalho,

vejamos o seu efeito nas relações sociais em casos concretos. Por altura da vitória do general Franco sobre as forças republicanas, durante a Guerra Civil Espanhola, Franco sobre as forças republicanas, durante a Guerra Civil Espanhola,

* Fábricas rudimentares que exploravam os empregados, exigindo-lhes trabalho exaustivo e pagando-lhes salários de fome. (N. da T.)

a Espanha era um país predominantemente agrícola. A base social da direita espanhola assentava nos notáveis locais e proprietários de terras do interior, os quais conseguiam mobilizar multidões de camponeses, movidos pela tradição e lealdade pessoal. A Mafia, quer opere em Nova Jérsia ou em

Palermo, deve a sua coesão a tipos semelhantes de laços familiares e pessoais, tal como acontece com os senhores da guerra locais, que continuam a dominar a política rural em países do Terceiro Mundo, como El Salvador e as Filipinas. O desenvolvimento económico da Espanha, nos anos 50 e 60, introduziu no interior do país relações de mercado modernas, dando assim azo a uma revolução social não planeada que destruiu as relações tradicionais entre os senhores e a sua clientela22. Multidões de camponeses foram atraídos à cidade, privando os notáveis locais da sua base de apoio; o próprio patronato evoluiu para uma forma de produção agrícola mais eficiente, com vista ao mercado nacional e internacional; e os camponeses que continuaram a trabalhar a terra passaram a empregados sob contrato, vendendo o seu trabalho23. Hoje em dia, um Franco em potência já não teria base de apoio social para recrutar um exército. É também a pressão do racionalismo económico que explica porque a Mafia continua activa no relativamente subdesenvolvido Sul de Itália e não no Norte industrializado. As relações de clientelismo, fundamentadas em laços não económicos, persistem, obviamente, nas sociedades modernas - toda a gente conhece a história do filho do patrão que foi promovido sem mérito ou a rede de “cunhas” usada no assalariamento -, mas isto são coisas geralmente consideradas ilegítimas e levadas a cabo sub rosa *.

Neste capítulo procurámos levantar a questão: é a história direccional?

Fizemo-lo de uma forma deliberadamente simples, porquanto há entre nós muitos pessimistas que desmentem qualquer direccionalidade na história. pessimistas que desmentem qualquer direccionalidade na história. Seleccionámos a ciência natural moderna como um possível "mecanismo" subjacente à transformação histórica direccional, por ser a única actividade social em grande escala que é, por consenso, cumulativa e, portanto, direccional. O avanço progressivo da ciência natural moderna permite-nos compreender muitos detalhes específicos da evolução histórica, como, por exemplo, por que razão os homens se deslocaram em coches puxados por cavalos e em caminhos-de-ferro antes de o fazerem de automóvel e avião, ou por que razão as sociedades mais recentes são mais cosmopolitas do que as anteriores, ou, ainda, porque é que, nas sociedades industrializadas, o moderno partido político, sindicato ou nação-estado substituiu a tribo ou clã como eixo principal da lealdade de grupo.

Embora a ciência natural moderna explique facilmente alguns fenómenos, muitos outros há - começando com a forma de governo escolhida por uma

* Em latim no original: "confidencialmente". (N. da T.)

determinada sociedade - que só com grande dificuldade podem ser explicados. Além do mais, embora a ciência natural moderna possa ser olhada como um "regulador" possível da transformação histórica direccional, não deve, de modo algum, ser vista como a causa definitiva da mudança. Se assim fosse, seríamos imediatamente levados a perguntar porquê a ciência

natural moderna ? Embora a lógica interna da ciência possa explicar a metodologia do seu desenvolvimento, a ciência em si não nos explica porque é que o homem persegue a ciência. A ciência, como fenómeno social, não se revela apenas porque os homens demonstram curiosidade sobre o universo, mas porque lhes permite satisfazer o seu desejo de certezas e a aquisição ilimitada de bens materiais. As empresas modernas não financiam departamentos de pesquisa e desenvolvimento por amor ao conhecimento, mas para terem lucros. O desejo de crescimento económico parece ser uma característica

universal de virtualmente todas as sociedades actuais, mas, se o homem não é simplesmente um animal económico, devemos esperar que um animal económico, devemos esperar que

esta explicação seja incompleta. Retomaremos esta questão em breve.

Por enquanto, não iremos tecer juízos de valor morais ou éticos sobre a direccionalidade histórica subentendida pela ciência natural moderna. Deve ser assumido que as implicações na felicidade humana de fenómenos como a divisão do trabalho e a crescente burocratização são profundamente ambíguas, como foi realçado por Adam Smith, Marx, Weber, Durkheim e outros cientistas sociais, que os apontaram como características intrínsecas da vida moderna. Presentemente, nada nos leva a concluir que a capacidade da ciência moderna de aumentar a produtividade económica torna os homens mais íntegros, felizes e com melhor qualidade de vida. Para já, e como ponto de partida da nossa análise, queremos demonstrar, por um lado, que existem boas razões para pensar que a história, como consequência do desenvolvimento da ciência natural moderna, segue uma única direcção coerente e examinar, por outro, as consequências que derivam dessa conclusão.

Se a descoberta da ciência natural moderna gera uma história direccional, levanta-se então a questão: poderá a história ser "desinventada"?* Poderá o método científico deixar de dominar as nossas vidas e será possível às sociedades industrializadas retrocederem até épocas pré-modernas, pré-científicas? Em resumo, é a direccionalidade da história reversível?

* No original, Kun-inventedN. (N. da T.)

Não há bárbaros às portas

No filme The Road Warrior, do cineasta australiano George Miller, a civilização actual, movida a petróleo, é retratada como tendo-se desmoronado após uma guerra apocalíptica. A ciência desapareceu;

Visigodos e Vândalos guerra apocalíptica. A ciência desapareceu; Visigodos e Vândalos contemporâneos percorrem o interior montados em Harley-Davidsons e buggies, tentando roubar gasolina e munições uns aos outros, pois a tecnologia perdera-se.

A possibilidade da destruição cataclísmica da nossa civilização tecnológica moderna e do seu repentino regresso à barbárie tem sido um tema constante da ficção científica, em particular no período pós-guerra, quando a invenção das armas nucleares tornou essa possibilidade real. Muitas vezes, o tipo de barbárie para que se faz derivar a humanidade não é um simples retomar de formas de organização social anteriores, mas uma curiosa mistura de antigas estruturas sociais e de tecnologia moderna, como acontece quando imperadores e duques viajam entre sistemas solares em naves

espaciais. No entanto, caso estejamos correctos quanto à interligação entre as modernas ciência natural e organização social, essas "misturas" não seriam viáveis por muito tempo, porquanto, sem a destruição ou rejeição do próprio método científico, a ciência natural moderna acabaria eventualmente por se reproduzir, forçando também a recriação de muitos aspectos do mundo social e racional moderno.

Assim, consideremos a seguinte questão: é possível à humanidade como um todo inverter a direccionalidade da história através da rejeição ou perda do método científico? Este problema pode ser dividido em duas partes: primeira, pode a ciência natural moderna ser deliberadamente rejeitada pelas sociedades actuais?; segunda, pode um cataclismo global acarretar a perda involuntária da ciência natural moderna?

A deliberada rejeição da tecnologia e de uma sociedade racionalizada tem sido sugerida por alguns grupos da era moderna, desde os românticos do início do século XIX até ao Ayatollah Khomeini e ao fundamentalismo

islâmico, passando pelo movimento hippie, dos anos 60. Actualmente, o movimento ecológico constitui a mais coerente e articulada fonte de oposição à civilização tecnológica. O movimento ecológico contemporâneo engloba muitos civilização tecnológica. O movimento ecológico contemporâneo engloba muitos grupos e escolas de

pensamento diferentes, mas os mais radicais atacaram o moderno projecto global de domínio da natureza pela ciência, sugerindo que o homem seria mais feliz se a natureza não fosse manipulada e ele regressasse o mais possível ao estado pré-industrial original.

Quase todas estas doutrinas antitecnológicas têm a sua origem comum no pensamento de Jean-Jacques Rousseau, o primeiro filósofo moderno a questionar a virtude do "progresso" histórico. Já antes de Hegel, Rousseau compreendera a historicidade essencial da experiência humana e como a própria natureza humana se tem vindo a modificar ao longo dos tempos. Contudo, ao contrário de Hegel, ele acreditava que a transformação histórica tornara o homem profundamente infeliz. Veja-se como a economia moderna satisfaz as necessidades humanas. Rousseau, no Second Discours, chama a atenção para o facto de serem muito poucas as verdadeiras necessidades humanas: o homem precisa de se abrigar dos elementos da natureza e de se alimentar; até a segurança não é, necessariamente, um requisito básico, porquanto ela pressupõe que homens vivendo junto de outros homens seriam naturalmente uma ameaça uns para os outros'. Nenhuma das outras necessidades humanas é essencial para a felicidade, mas surgem devido à capacidade do homem de se comparar aos seus vizinhos e de se sentir diminuído por não ter o que os outros têm. Por outras palavras, as necessidades criadas pelo consumismo moderno devem-se à vaidade do homem, ou àquilo a que Rousseau chama amour propre. O problema é que estas novas necessidades, criadas pelo próprio homem no tempo histórico, são infinitamente elásticas e impossíveis de satisfazer totalmente. A economia moderna, não obstante a sua enorme eficácia e inovação, cria uma nova necessidade por cada desejo que satisfaz. Mais do que por não conseguirem satisfazer um determinado conjunto de desejos, os homens tornam-se infelizes devido ao fosso contínuo entre os novos desejos e a sua realização.

Rousseau exemplifica este fenómeno com o coleccionador, que se sente mais frustrado com o que falta na sua colecção do que satisfeito com os objectos que possui. A moderna e inovadora indústria de electrónica constitui um exemplo mais actual. Nos anos 20 e 30, a maior ambição consumista de uma família era possuir uma telefonia. Hoje em dia, na América, é difícil encontrar um adolescente que não tenha várias, mas que, mesmo assim, se sente extremamente insatisfeito por não possuir um Nintendo*, um CD portátil ou um beeper. É também óbvio que a posse destes objectos * Jogos de computador. (N. da T.)

não o vai tornar mais feliz, uma vez que então já os Japoneses terão inventado qualquer outro engenho electrónico que passará a ser objecto do seu desejo.

Segundo Rousseau, o que poderia potencialmente fazer o homem feliz seria fugir ao turbilhão da tecnologia moderna e ao ciclo sem fim de desejos que esta cria, redescobrindo alguma da integridade do homem natural.

O homem natural não vivia em sociedade, não se comparava a outros, nem vivia num mundo artificial de receios, esperanças e expectativas criadas pela sociedade. Outrossim, a sua felicidade imanava do sentimento da sua própria existência, de ser um homem natural num mundo natural. Não procurava utilizar a sua razão para dominar a natureza; tal não era necessário, porquanto a natureza era essencialmente generosa e, como indivíduo solitário, a razão não lhe era natural 2.

O ataque de Rousseau contra o homem civilizado levantou o primeiro e mais elementar ponto de interrogação quanto ao projecto global de conquista da natureza, quanto à perspectiva que considera as árvores e as montanhas matéria-prima, e não locais de descanso e contemplação. A sua crítica do Homem Económico, anunciado por John Locke e Adam Smith,

continua a ser hoje a base para atacar o crescimento económico ilimitado e constitui o suporte intelectual (por vezes inconsciente) do movimento ambientalista contemporâneo3. À medida que a industrialização e o desenvolvimento económico continuam e que a consequente degradação do meio ambiente natural se torna mais óbvia, cresce o fascínio pela crítica de Rousseau à modernização económica. É possível imaginar o aparecimento de um movimento ambientalista extremamente radical que, com base numa tese actualizada de Rousseau, procurasse rejeitar o projecto global contemporâneo de conquista da natureza e a civilização tecnológica que lhe é inerente? A resposta, por uma série de razões, parece ser não.

A primeira tem a ver com as expectativas criadas pelo actual crescimento

A primeira tem a ver com as expectativas criadas pelo actual

crescimento económico. Enquanto indivíduos e pequenas comunidades podem “regressar à natureza”, trocando os seus empregos como banqueiros ou construtores civis por uma vida à beira de um lago nos Adirondacks, uma rejeição da tecnologia por toda a sociedade significaria a total desindustrialização de uma nação da Europa, América ou Japão e a sua efectiva transformação num empobrecido país do Terceiro Mundo. Talvez a poluição atmosférica e os resíduos tóxicos fossem em menor quantidade, mas diminuiria também a qualidade da medicina e das comunicações, assim como o controlo da natalidade, o que restringiria a liberdade sexual. Em lugar de libertar o homem do ciclo de novos desejos, a vida da maior parte das pessoas assemelhar-se-ia à de um pobre camponês amarrado à terra num ciclo infernal de trabalho árduo. É certo que muitos países sobreviveram durante gerações a uma agricultura de subsistência, tendo, sem dúvida, os seus habitantes obtido um nível considerável de felicidade; improvável é que eles pudessem

viver assim depois de terem experimentado o consumismo de uma sociedade tecnológica e, sobretudo, que pudessem ser persuadidos, como sociedade, a trocar uma pela outra. Além disso, se outros países não sede sindustrializassem, os habitantes dos que o fizessem teriam contra si um padrão de comparação constante. A decisão da Birmânia, após a segunda

guerra mundial, de rejeitar o objectivo do desenvolvimento económico comum a todo o Terceiro Mundo e de se manter internacionalmente isolada poderia ter resultado num mundo pré-industrial, mas foi, como se verificou, uma decisão muito difícil de ser mantida numa área cheia de florescentes Singapuras e Tailândias.

A alternativa de eliminar selectivamente a tecnologia, congelando o desenvolvimento tecnológico ao nível actual, ou permitindo o progresso tecnológico só em casos muito especiais, é apenas um pouco menos irrealista. Embora isso possa preservar melhor os actuais padrões de vida, pelo menos a curto prazo, é questionável que a vida fosse particularmente satisfatória a um determinado nível de tecnologia arbitrariamente estabelecido.

Tal não ofereceria nem o brilho de uma economia dinâmica e

crescente nem um retorno genuíno à natureza. O congelamento da tecnologia funcionou em pequenas comunidades religiosas, como os Amish ou os Menonistas, mas teria muito mais dificuldade em resultar numa sociedade estratificada mais

vasta. As actuais desigualdades sociais e económicas das sociedades desenvolvidas provocam muito menos convulsões políticas perante um crescente bolo económico potencialmente partilhável; elas seriam muito mais graves se os Estados Unidos se tornassem uma gigantesca e estagnada Alemanha do Leste. Mais ainda, o congelamento da tecnologia nos elevados níveis actuais dos países avançados não parece constituir uma solução adequada para a iminente crise ecológica, nem dá resposta à questão de o ecossistema global aguentar ou não o desenvolvimento do Terceiro Mundo. A inovação selectiva levanta difíceis questões quanto a quem cabe decidir quais as

tecnologias aceitáveis. A politização da inovação teria, inevitavelmente, efeitos paralisantes no crescimento económico como um todo.

Além disso, a defesa do meio ambiente, longe de exigir ruptura com a tecnologia moderna e com o resultante mundo económico, pode, a longo prazo, requerer esse mundo como pré-condição. Na realidade, à excepção da facção Fundi do movimento Os Verdes da Alemanha e de alguns outros extremistas, quase todo o movimento ambientalista reconhece que as soluções mais realísticas para os problemas ambientais poderão assentar na criação de tecnologias alternativas ou de tecnologias que protejam activamente o meio ambiente. Um meio ambiente saudável é um luxo mais bem suportado por países prósperos e economicamente dinâmicos; os piores infractores do ambiente, quer se trate de armazenagem de resíduos tóxicos, quer de desflorestamento das florestas tropicais, são os países em desenvolvimento, que pensam que a sua relativa pobreza não lhes dá qualquer

outra opção senão a de explorar os próprios recursos naturais, ou os que não possuem a disciplina social para fazer cumprir as leis de protecção do meio ambiente. Apesar da devastação provocada pela chuva ácida, o florestamento do Nordeste dos Estados Unidos e de

muitas áreas da Europa é

Nordeste dos Estados Unidos e de muitas áreas da Europa é

agora mais intenso do que há cem ou mesmo duzentos anos.

Por tudo isto, parece, portanto, altamente improvável que a nossa civilização opte voluntariamente pela alternativa de Rousseau e rejeite o papel da ciência natural moderna na vida económica contemporânea. Mas consideremos também o caso mais extremo de uma escolha involuntária, imposta por um qualquer cataclismo, seja uma guerra nuclear global, seja o colapso do

meio ambiente, que, apesar dos nossos melhores esforços, mina a base física da vida humana contemporânea. É sem dúvida possível destruir os frutos da ciência natural moderna; de facto, a tecnologia moderna põe à nossa disposição os meios para o conseguir numa questão de minutos. Mas será possível destruir a própria ciência natural moderna e libertarmo-nos do domínio do método científico sobre as nossas vidas, lançando toda a humanidade para um permanente nível civilizacional pré-científico?4

Vejamos o caso de uma guerra global envolvendo armas de destruição maciça. Desde Hiroxima que configuramos a hipótese através de uma guerra nuclear, mas bem pode agora resultar de um novo e terrível agente biológico ou químico. Partindo do princípio de que uma guerra desta natureza não provoque um inverno nuclear ou qualquer outro processo natural que torne a Terra completamente inabitável, devemos presumir que o conflito destruirá a maior parte da população, o poder e a riqueza dos beligerantes e talvez dos seus principais aliados, infringindo também consequências devastadoras aos espectadores neutros. Poderão ocorrer profundas consequências ambientais, que transformariam a catástrofe militar numa catástrofe ecológica. Também poderão surgir importantes alterações na configuração da política mundial: os beligerantes poderiam deixar de ser grandes potências, o seu território poderia ser fragmentado ou ocupado por países que conseguiram escapar ao conflito, ou poderiam ficar de tal forma devastados que ninguém lá quereria viver. A guerra poderia envolver todos os países tecnologicamente avançados com capacidade para produzir armas de destruição maciça, arrasando as suas fábricas, os seus laboratórios, as bibliotecas e as universidades e destruindo o conhecimento que possibilita o fabrico de armas com tão grande poder destruidor. E na parte do mundo que escapara ilesa às consequências directas da guerra poderia brotar uma tal aversão à guerra, e à civilização tecnológica que a tornou possível, que alguns

países renunciariam voluntariamente ao armamento sofisticado e à ciência que o produz. Os sobreviventes poderiam decidir rejeitar, mais ciência que o produz. Os sobreviventes poderiam decidir rejeitar, mais abertamente do que acontece agora, a política de desanuviamento que se revelara incapaz de proteger a humanidade da destruição e, mais sensatos e moderados, poderiam tentar controlar as novas tecnologias com muito mais

cuidado do que actualmente. (Uma catástrofe ecológica, tal como a fusão da calote gelada ou a desertificação da América do Norte e da Europa, devido ao aquecimento global, poderá também dar origem à tentativa de controlo das invenções científicas que catalisaram o desastre.) Os horrores infringidos pela ciência poderão levar ao renascimento de religiões antimodernas e antitecnológicas, com o objectivo de erguer barreiras morais e emocionais ao desenvolvimento de novas tecnologias potencialmente mortíferas.

Não parece, no entanto, provável que até mesmo circunstâncias tão extremas como estas possam libertar a civilização humana da grilheta da tecnologia e da capacidade da ciência de se reproduzir. As razões têm outra vez que ver com a relação entre ciência e guerra. Porque, mesmo que fosse

possível destruir o armamento moderno e o conhecimento específico necessário à sua produção, não seria possível eliminar a memória do método que possibilitou essa produção. A unificação da civilização humana através das comunicações e dos meios de transporte modernos implica que não haja qualquer parte da humanidade que não esteja ciente do método científico e do seu potencial, até mesmo em locais actualmente incapazes de gerar tecnologia ou de a aplicar com sucesso. Por outras palavras, não há bárbaros às nossas portas, não conscientes do poder da ciência natural moderna.

E, enquanto isto for verdade, os estados com capacidade de utilização da ciência natural moderna para fins militares continuarão a ter vantagem sobre os outros. A inútil destruição de uma guerra anterior não ensinará aos homens que nenhuma tecnologia militar pode ser utilizada para fins racionais; poderão mesmo surgir novos desenvolvimentos que levem os homens a pensar ter conseguido

vantagens decisivas. Os estados bons, que extraíram lições de moderação do desastre e que procurem controlar as tecnologias que as causaram, terão de continuar a conviver com os estados maus, que viram no desastre uma terão de continuar a conviver com os estados maus, que viram no desastre uma oportunidade para perseguir as suas próprias ambições. E, tal como Maquiavel nos ensinou no princípio da era moderna, os estados bons terão de seguir o exemplo dos estados maus se quiserem sobreviver e continuar a ser estados 5. Terão de manter um determinado nível de tecnologia, mesmo que apenas com objectivos defensivos, e, caso os seus inimigos sejam inovadores, terão mesmo de encorajar o desenvolvimento tecnológico no campo militar. Mesmo que de uma forma hesitante e controlada, os estados bons que tentarem controlar o desenvolvimento de novas

tecnologias terão de, a pouco e pouco, libertar da garrafa o génio tecnológico 6. A dependência da ciência natural moderna por parte do homem numa era pós-cataclísmica seria ainda maior no caso de um desastre ecológico, porquanto a tecnologia pode revelar-se o único processo de tornar a Terra novamente habitável.

Uma história verdadeiramente cíclica só é imaginável se aceitarmos a possibilidade de uma determinada civilização poder desaparecer por completo sem deixar o mínimo vestígio. Isso ocorreu, de facto, antes da invenção

da ciência natural moderna. Esta é, no entanto, tão poderosa, tanto para o bem como para o mal, que é duvidoso que alguma vez possa ser esquecida ou “desinventada”, excepto no caso da aniquilação física da raça humana. E, se o domínio da progressiva ciência natural moderna é irreversível, também não são fundamentalmente reversíveis a :história direccional e todas as outras consequências económicas, sociais e políticas que dela se seguem.

Acumulação sem fim

O nosso pais não tem tido sorte. De facto, foi decidido levar a cabo esta experiência marxista entre nós - o destino empurrou—nos precisamente nessa direcção. Em vez de um qualquer país de África, foi connosco que começaram esta experiência. Acabámos por provar que não há lugar para esta ideia. Ela afastou-nos, pura e simplesmente, do percurso dos países civilizados do mundo. Como resultado, 40 % da população vive abaixo do limiar da pobreza, sofrendo, além disso, uma constante humilhação ao ter de apresentar senhas de racionamento em troca de bens. Esta humilhação é constante, uma lembrança a toda a hora de que se é escravo neste país.

Boris Yeltsin, num discursos durante um encontro da Rússia Democrática, em Moscovo, a 1 de Junho de 1991

Tudo o que até agora conseguimos demonstrar foi que o desenvolvimento progressivo da ciência natural moderna produz uma história direccional e determinadas transformações sociais uniformes em todas as nações e culturas. A tecnologia e a organização racional do trabalho são as pré-condições

para a industrialização, que, por seu turno, gera fenómenos sociais como urbanismo, burocracia, redução do núcleo familiar e dos laços tribais e aumento dos níveis de educação. Mostrámos também não ser possível inverter o domínio da ciência natural moderna sobre a vida humana, mesmo

nas mais extremas circunstâncias. Não demonstrámos, porém, que a ciência conduza necessariamente ao capitalismo, na esfera económica, e à democracia liberal, na esfera política.

De facto, há exemplos de países que ultrapassaram as primeiras fases da industrialização, que são economicamente desenvolvidos, urbanizados e laicos, com uma estrutura de estado forte, coerente, e uma população relativamente bem educada, sem serem capitalistas ou democráticos. O melhor

exemplo foi, durante muitos anos, a União Soviética de Estaline, a qual, entre exemplo foi, durante muitos anos, a União Soviética de Estaline, a qual, entre 1928 e finais dos anos 30, experimentou uma

transformação social fantástica, passando de país basicamente agrícola e subdesenvolvido para potência industrial, sem permitir aos seus cidadãos liberdade económica e

política. A velocidade desta transformação pareceu ter convencido muita gente de que o planeamento centralizado de um estado-polícia tirano era, de facto, um meio mais eficaz para uma industrialização rápida do que o de indivíduos livres funcionando em mercados livres. Nos anos 50, Isaac

Deutscher sustentava ainda que as economias centralizadas possibilitavam mais eficiência do que o funcionamento anárquico das economias de mercado e que as indústrias nacionalizadas se modernizavam com mais facilidade do que as do sector privado 1. A existência, até 1989, de países socialistas economicamente desenvolvidos na Europa do Leste parecia sugerir que o planeamento centralizado não era incompatível com a modernidade económica.

Estes exemplos do mundo comunista sugeriam, pois, que o desenvolvimento progressivo da ciência natural moderna tanto nos poderia conduzir ao pesadelo de Max Weber de uma tirania racional e burocratizada, como a uma sociedade aberta, criativa e liberal. Neste contexto, o nosso mecanismo necessita de ser ampliado. Para além de explicar por que razão os países economicamente desenvolvidos têm sociedades urbanas e burocracias racionais, o mecanismo também tem de demonstrar porque se deve esperar uma eventual evolução para o liberalismo económico e político. Neste capítulo e no seguinte vamos analisar a relação do mecanismo com o capitalismo em dois casos distintos: nas sociedades industriais desenvolvidas e nas subdesenvolvidas. Tendo ficado estabelecido que, de certa forma, o mecanismo torna o capitalismo inevitável, retornemos à questão de saber se

podemos esperar que ele produza também democracia.

Apesar do péssimo odor moral que o capitalismo teve, tanto para a direita tradicionalista-religiosa como para a esquerda marxista-socialista, a sua vitória final como único sistema económico viável do mundo é mais fácil de explicar final como único sistema económico viável do mundo é mais fácil de explicar em termos do mecanismo do

que é a vitória da democracia liberal na esfera política. Porque o capitalismo tem provado ser muito mais eficiente do que o sistema económico centralizado no desenvolvimento e utilização da tecnologia e em se adaptar às características de constante mudança de uma divisão global de trabalho, no quadro de exigência de uma economia industrial adulta.

A "industrialização", sabemo-lo agora, não é um fenómeno instantâneo que subitamente propulsionaria os países para a modernidade económica, mas um processo em evolução contínua sem aparente conclusão, em que a modernidade de hoje depressa se transforma na antiguidade de amanhã. Os meios de satisfazer aquilo a que Hegel chamou o "sistema das necessidades" tem sofrido uma mudança regular à medida que mudam as próprias necessidades. Para os primeiros teóricos sociais, como Marx e Engels, a industrialização consistia em indústrias leves, como a produção de têxteis na Inglaterra ou a indústria de porcelana na França. Isso deu rapidamente

origem a avanços, como a disseminação de caminhos-de-ferro, a criação das

indústrias metalúrgica e química, a construção naval e outras indústrias pesadas, assim como ao crescimento de mercados nacionais unificados, o que, para Lenine, Estaline e seus seguidores soviéticos, significava modernidade industrial. A Grã-Bretanha, a França, os Estados Unidos e a Alemanha atingiram este nível de desenvolvimento por altura da primeira guerra mundial, o Japão e o resto da Europa ocidental por altura da segunda guerra mundial, a União Soviética e a Europa do Leste, nos anos 50. Hoje, essas datas constituem marcos de uma fase intermédia do desenvolvimento

industrial, há muito ultrapassada pelos países mais avançados. Tem-se dado uma diversidade de nomes à que a substituiu: "sociedade industrial amadurecida", "fase de consumo maciço", "era tecnotrónica", "era da informática" ou "sociedade pós-industrial"2. Embora as fórmulas específicas

possam divergir, todas enfatizam a importância crescente do papel da informação, conhecimento técnico e serviços, em detrimento da indústria pesada. informação, conhecimento técnico e serviços, em

detrimento da indústria pesada.

A ciência natural moderna - sob as formas familiares da inovação tecnológica e de organização racional do trabalho - continua a impor o cunho das sociedades “pós-industriais”, tanto quanto o impôs no início das primeiras fases da industrialização. Num trabalho escrito em 1967, Daniel Bell

realçava que o intervalo médio entre a descoberta inicial da inovação tecnológica e o reconhecimento das suas possibilidades comerciais decresceu de 30 anos, entre 1880 e 1919, para 16, entre 1919 e 1945, e para 9, entre 1945 e 1967 3. Este número é já menor; nas tecnologias de ponta, como

computadores e software, os ciclos de produtos já não são aferidos em anos, mas em meses. Estes números são, no entanto, insuficientes para dar uma ideia da incrível diversidade de produtos e serviços criados desde 1945, muitos dos quais completamente de novo *, e não demonstram a complexidade das economias e das novas formas de conhecimento técnico - não apenas na ciência e engenharia, mas também no marketing, financiamento, distribuição, *etc.* - necessárias ao seu funcionamento.

Simultaneamente, a divisão global de trabalho, prevista, mas muito pouco conseguida, na época de Marx, tornou-se realidade. Na última geração, o comércio internacional cresceu a um índice anual composto de 13 %, atingindo mesmo indicadores mais altos em sectores específicos, como a banca

internacional. Nas décadas anteriores, o índice de crescimento raramente ultrapassou os 3% 4. O decréscimo constante nos sectores dos transportes e comunicações permitiu a criação de economias de escala maiores do que as

dos grandes mercados nacionais dos Estados Unidos, Japão ou Europa ocidental, por exemplo. O resultado foi mais uma dessas revoluções graduais não planeadas: a unificação de grande parte da humanidade (exterior ao mundo comunista) num mercado único para veículos alemães, semicondutores

* Em latim no original. (N. da T.)

malaios, carne de vaca argentina, máquinas FAX japonesas, trigo canadiano e aviões americanos. A inovação tecnológica e a complexa divisão do trabalho deram origem a um tremendo aumento na procura de conhecimento técnico a todos os níveis da economia e, consequentemente, de pessoas que - em termos

grosseiros - não produzem, mas pensam. Isto inclui não apenas cientistas e engenheiros, mas todas as estruturas que os apoiam, como escolas públicas, universidades e indústria de comunicação. O alto índice de "informação" da moderna produção económica está espelhado no crescimento

do sector de serviços - profissionais liberais, gestores, quadros médios, empregados de comércio e dos sectores de marketing e finanças, funcionários públicos e do serviço de saúde - à custa dos operários "tradicionais".

A evolução no sentido da descentralização do mercado e das tomadas de decisão torna-se inevitável em todas as economias industriais que aspirem à "pós-industrialização". Embora as economias centralizadas não tivessem dificuldades em seguir os seus parceiros capitalistas até à era do carvão, do aço e da indústria pesada 5, dificilmente poderiam acompanhar as exigências da era da informática. Pode-se mesmo afirmar que foi no extremamente complexo e dinâmico mundo económico "pós-industrial" que o marxismo-leninismo, como sistema económico, teve o seu Waterloo.

Em última análise, o fracasso do planeamento centralizado está ligado ao problema da inovação tecnológica. A investigação científica prospera melhor numa atmosfera de liberdade, onde as pessoas podem pensar e comunicar livremente e, ainda mais importante, onde as suas ideias são premiadas. Tanto a União Soviética como a China fomentaram a investigação científica, em especial em áreas "seguras" de investigação básica e teórica, oferecendo incentivos materiais para estimular a inovação em sectores específicos, como o aeroespacial e de armamento. Todavia, a inovação nas

economias modernas tem de ser geral, não apenas em áreas de tecnologia de ponta, mas noutras mais comezinhas, como o marketing de hamburgers e a criação de novas modalidades de seguros. Embora o estado soviético mimasse os físicos nucleares, quase ignorava os técnicos construtores de aparelhos de televisão, os quais explodiam com certa regularidade, ou aqueles que sonhavam publicitar novos

produtos para novos consumidores, uma área totalmente publicitar novos produtos para novos consumidores, uma área totalmente inexistente na URSS e na China.

As economias centralizadoras não conseguiram tomar decisões racionais no plano do investimento nem incorporar eficazmente novas tecnologias no processo de produção. Isto só é possível quando os gestores dispõem de informação adequada quanto aos efeitos das suas decisões, sob a forma de preços determinados pelo mercado. Em última análise, é a competição que assegura a exactidão do feedback conseguido através do sistema de preços. As reformas na Hungria, na Jugoslávia e, em menor escala, na União Soviética

tentaram proporcionar aos gestores mais autonomia, mas a inexistência de um sistema racional de preços tornou essa autonomia irrelevante.

Ficou provado que a complexidade das economias modernas estava, pura e simplesmente, aquém das capacidades de gestão das burocracias centralizadas, qualquer que fosse o seu nível de avanço técnico. Em vez de um sistema de preços determinado pela procura, os planificadores soviéticos tentaram impor de cima uma distribuição "socialmente justa" dos recursos.

Durante muitos anos acreditaram que computadores mais sofisticados e uma programação linear aperfeiçoada tornaria possível uma eficiente distribuição centralizada de recursos. Pura ilusão, como ficou provado. O Goskomtsen, antigo Comité de Estado Soviético para a Política de Preços, tinha de rever

cerca de 200 000 preços todos os anos, numa média de 3 ou 4 preços por dia e por cada funcionário daquele Comité. E isto representava apenas 42% do número total de decisões sobre preços tomadas todos os anos por funcionários soviéticos 6, o que, por sua vez, seria apenas uma fracção dos preços a estabelecer, caso a economia soviética oferecesse a diversidade de produtos e serviços das economias capitalistas do Ocidente. Os burocratas de Moscovo ou de Pequim poderiam ter tido uma possibilidade de determinar uma política de preços aparentemente eficaz quando tinham de supervisionar economias que produziam centenas ou poucos milhares de produtos;

mas a tarefa torna-se impossível numa era em que um único avião é composto por centenas de milhares de unidades distintas. Além disso, nas modernas economias, a política milhares de unidades distintas. Além disso, nas modernas economias, a política de preços reflecte uma diferença de qualidade: um Chrysler Le Baron e um BMW são veículos semelhantes do ponto de vista técnico; contudo, os consumidores premiaram o último devido a

uma certa “impressão”. A capacidade dos burocratas para fazerem tal distinção é, no mínimo, problemática.

A necessidade de os planificadores centrais controlarem os preços e a distribuição de recursos não lhes permite participar na divisão internacional do trabalho e, por conseguinte, na criação de economias de escala. A Alemanha

do Leste, comunista, com uma população de 17 milhões, tentou galhardamente imitar, ao nível interno, a economia mundial, conseguindo, de facto, produzir péssimas versões de inúmeros produtos que poderiam ter sido adquiridos no exterior a um custo muito menor, desde o poluidor automóvel Trabant à menina do olhos de Erick Honecker - os chips.

Finalmente, a planificação central mina um aspecto determinante do capital humano, a ética do trabalho. Mesmo uma ética do trabalho enraizada pode ser destruída por políticas sociais e económicas que suprimam os incentivos pessoais, sendo a sua recriação extremamente difícil. Como

veremos depois, na parte IV, há boas razões para acreditar que a profunda ética do trabalho existente em muitas sociedades não nasceu com o processo de modernização, mas foi antes herdada das tradições e da cultura pré-moderna dessas sociedades. Uma forte ética do trabalho pode não ser uma

condição absoluta para uma economia “pós-industrial” bem sucedida, mas ajuda certamente e pode transformar-se num contrapeso decisivo à tendência dessas economias em enfatizarem o consumo em detrimento da produção.

Tem havido uma expectativa generalizada de que os imperativos tecnocráticos da maturidade industrial conduziriam eventualmente ao abrandamento do controlo centralizado comunista, substituindo-o por práticas mais controlo centralizado comunista, substituindo-o por práticas mais

liberais de mercado. A tese de Raymond Aron de que "a complexidade tecnológica iria fortalecer a classe gestora em detrimento dos ideólogos e militantes" fazia-se eco de uma anterior que sustentava que os tecnocratas seriam "os coveiros do comunismo" 7. Estas previsões estavam, afinal, correctas; o que o Ocidente não conseguia prever era quanto tempo isso demoraria. Os estados soviético e chinês provaram ser perfeitamente capazes de trazer as suas sociedades até à idade do carvão e do aço; a tecnologia necessária não era tão complexa como isso e podia ser produzida por camponeses semianalfabetos, obrigados a deixar a terra e a trabalhar em

linhas de montagem simples. Os especialistas com o conhecimento necessário para gerir esse tipo de economia demonstraram ser dóceis e politicamente fáceis de controlar8. Uma vez Estaline deportou o famoso engenheiro de aviões Tupolev para o Gulag, onde ele projectou um dos seus melhores

aviões. Os sucessores de Estaline conseguiram cooptar gestores e tecnocratas, oferecendo-lhes uma melhor condição social e benefícios materiais em troca de lealdade ao sistema9. Na China, Mao seguiu um percurso diferente: tentando evitar uma classe privilegiada de técnicos, como acontecera na União Soviética, declarou-lhes guerra total, primeiro durante o Grande Salto em Frente, nos anos 50, e novamente durante a Revolução Cultural, em mais de 60. Engenheiros e cientistas eram obrigados a cultivar a terra e a executar outros tipos de trabalho extenuante, enquanto as posições que exigiam competência técnica eram preenchidas por ideólogos politicamente correctos.

Esta experiência demonstra que não devemos subestimar a capacidade dos estados totalitários e autoritários de resistir, por períodos consideráveis, aos imperativos da racionalidade económica - no caso da União Soviética e da China, por uma geração ou mais. Eventualmente, o preço desta resistência foi a estagnação económica. O total fracasso das economias de planeamento centralizado em ultrapassar o nível de industrialização dos anos 50, em países como a União Soviética e a China, impediu-os de desempenhar um papel significativo na cena internacional e mesmo na salvaguarda da própria segurança nacional. A perseguição de Mao, durante

a Revolução Cultural, aos tecnocratas competentes revelou-se um desastre económico monumental, que atrasou a China uma geração. Uma das primeiras acções de Deng Xiaoping, quando, em meados de 70, assumiu o poder, foi, portanto, a de devolver o prestígio e a dignidade aos técnicos e protegê-los portanto, a de devolver o prestígio e a dignidade aos técnicos e protegê-los

dos caprichos da política ideológica, seguindo a via da cooptação, como haviam feito os Soviéticos uma geração antes. No entanto, os esforços em atrair as elites tecnológicas para o serviço de uma ideologia podem, eventualmente, produzir um resultado oposto: tal elite, ao dispor de um relativamente maior grau de liberdade para pensar e estudar o mundo exterior, familiariza-se com e começa a adoptar muitas das ideias desse mundo. Como Mao receara, a inteligentsia tecnológica tornou-se o principal arauto do "liberalismo burguês", tendo desempenhado um papel relevante no subsequente processo de reforma económica.

É assim que, em finais dos anos 80, a China, a União Soviética e os países da Europa do Leste pareciam ter sucumbido à lógica económica do desenvolvimento industrial 10. Não obstante a repressão política imposta depois dos

acontecimentos da Praça de Tienanmen, os dirigentes chineses aceitaram a necessidade da existência de mercados e de tomadas de decisões económicas descentralizadas, assim como uma estreita integração na divisão capitalista global do trabalho, mostrando-se dispostos a aceitar a maior estratificação social que acompanha o aparecimento de uma elite tecnocrata. Depois das revoluções democráticas em 1989, todos os países da Europa do Leste optaram pelo regresso a sistemas económicos de mercado, apesar de divergirem entre si quanto ao timing e ao ritmo da "marketização". Os dirigentes soviéticos mostraram-se mais relutantes em mergulhar numa "marketização" generalizada, mas, depois da transformação política originada pelo falhanço do golpe de Agosto de 1991, moveram-se em direcção a uma vasta reforma económica liberal.

O grau de liberdade das sociedades é proporcional à regulamentação e ao planeamento das economias capitalistas. A lógica

do nosso mecanismo não impõe, de forma alguma, níveis rígidos. Mesmo assim, o avanço da modernização económica de base tecnológica, ao permitir um grau substancial de competitividade económica e ao deixar a determinação de preços nas mãos de competitividade económica e ao deixar a determinação de preços nas mãos dos mecanismos de mercado, incentiva profundamente os países desenvolvidos a aceitarem os termos gerais de uma cultura económica capitalista e universal. Nenhuma outra via de modernização económica demonstrou ser

viável.

9

O triunfo do leitor de cassettes vídeo

Nenhum país do mundo, qualquer que fosse o seu sistema político, conseguiu alguma vez modernizar-se com uma política isolacionista.

Deng Xiaoping, num discurso de 1982 1

O facto de o capitalismo ter sido, de certa forma, inevitável para os países desenvolvidos e de o socialismo marxista-leninista constituir um sério obstáculo à criação de riqueza e de uma civilização tecnológica moderna pode

parecer, na última década do século XX, um lugar-comum. O que se afigurava menos óbvio eram os méritos relativos do socialismo versus capitalismo para os países menos desenvolvidos, que ainda não tinham atingido o nível de industrialização da Europa dos anos 50. Quanto aos países empobrecidos, para os quais a era do carvão e do aço não passava de um sonho, o facto de a União Soviética não dominar as tecnologias da informática era muito menos impressivo do que o de

ela ter criado, numa única geração, uma sociedade industrial urbana. O planeamento centralizado socialista continuava atractivo, por oferecer uma via O planeamento centralizado socialista continuava atractivo, por oferecer uma via rápida para a acumulação de capital e para a reorientação dos recursos naturais dentro de um desenvolvimento industrial “equilibrado”. A União Soviética conseguira isto espremendo o sector agrícola, através do terror absoluto dos anos 20 e 30, um processo de industrialização que levou nos países precursores, como os Estados Unidos e a Inglaterra, dois séculos, por meios não coercivos.

O argumento em favor do socialismo como estratégia de desenvolvimento privilegiada para os países do Terceiro Mundo foi substancialmente fortalecido pelo aparentemente persistente fracasso do capitalismo em produzir um crescimento económico constante em regiões como a América Latina.

Pode, de facto, afirmar-se que, não fora o Terceiro Mundo, e o marxismo teria tido uma morte muito mais rápida neste século. No entanto, a pobreza constante do mundo subdesenvolvido insuflou vida nova na doutrina,

permitindo à esquerda atribuir a pobreza primeiro ao colonialismo, depois, na ausência do colonialismo, ao “neocolonialismo” e, por fim, ao comportamento das empresas multinacionais. A chamada teoria da dependência foi a tentativa mais recente de manter viva uma forma de marxismo no Terceiro Mundo. Desenvolvida principalmente na América Latina nos anos 60 e 70, proporcionou coerência intelectual à auto-afirmação de todo o empobrecido Sul contra o Norte industrializado e rico. Aliada ao nacionalismo do Sul, a

teoria da dependência ganhou maior preeminência do que mereceriam os seus argumentos intelectuais, tendo tido um efeito corrosivo nas perspectivas de desenvolvimento económico de muito do Terceiro Mundo durante quase uma geração.

O verdadeiro pai da teoria da dependência foi o próprio Lenine. No conhecido panfleto, de 1914, Imperialismo: A Fase Superior do Capitalismo 2, ele tentou explicar a razão por que o capitalismo europeu não deu origem ao contínuo empobrecimento da classe

operária, mas tinha permitido mesmo a subida dos seus padrões de vida e o desenvolvimento de uma mentalidade sindicalista razoavelmente satisfeita entre os trabalhadores europeus. O capitalismo, argumentava, tentou ganhar tempo exportando a exploração para as colónias, onde o trabalho nativo e as matérias-primas absorviam o "capital excedentário". A competição entre "cartéis capitalistas" levava à divisão política do mundo subdesenvolvido e, por fim, ao conflito, à guerra e à revolução. Ao contrário de Marx, Lenine argumentava que a contradição definitiva que acabaria com o capitalismo não seria a luta entre classes no interior do mundo desenvolvido, mas entre o Norte e o "proletariado global" do mundo subdesenvolvido.

Embora nos anos 60 3 tenham, eventualmente, emergido diferentes escolas da teoria da dependência, a sua base assenta no trabalho do economista argentino Raul Prebisch. Prebisch, que chefiou nos anos 50 4 o Comité Económico para a América Latina, das Nações Unidas (CEAL), e, mais tarde, a Conferência para o Comércio e Desenvolvimento das Nações

Unidas (CCDNU), observou que as condições do comércio para a "periferia" do mundo se deterioravam relativamente ao "centro". O lento crescimento de regiões do Terceiro Mundo, como a América Latina, argumentou, devia-se à ordem económica capitalista global, que as mantinha num estado de perpétuo "desenvolvimento dependente"5. A riqueza do Norte estava,

assim, directamente ligada à pobreza do Sul6.

Segundo a teoria comercial liberal clássica, a participação num sistema aberto de comércio mundial iria maximizar as vantagens de todos os países, quer vendessem café em grão, quer computadores. De facto, os economicamente atrasados e recém-chegados ao sistema beneficiariam de certas vantagens, dado poderem simplesmente importar a tecnologia, em vez de a ter de criar 7. A teoria da dependência, por seu lado, mantinha que um país subdesenvolvido estava condenado ao atraso perpétuo. Os países

desenvolvidos controlavam as condições do comércio mundial e, através das suas empresas multinacionais, forçavam os países do

Terceiro Mundo àquilo a que se chamava “desenvolvimento desequilibrado” - isto é, à exportação de que se chamava “desenvolvimento desequilibrado” - isto é, à exportação de matérias-primas e outros produtos com fraco valor acrescentado. O Norte desenvolvido tinha-se assenhoreado do mercado mundial de produtos sofisticados, como automóveis e aviões, deixando os países do Terceiro Mundo na situação de serem, de facto, “cortadores de madeira e tiradores de água globais” 8. Muitos dependencistas * ligavam a ordem económica internacional aos regimes autoritários que recentemente tinham assumido o poder na América Latina, no rescaldo da Revolução Cubana9.

As políticas baseadas na teoria da dependência eram decididamente antiliberais. Os dependencistas mais moderados procuraram afastar as empresas multinacionais ocidentais e encorajar a indústria local construindo barreiras alfandegárias contra as importações, uma prática conhecida como substituição de importações. As soluções recomendadas pelos teóricos dependencistas mais radicais tinham como objectivo corroer toda a ordem económica global, fomentando a revolução, o abandono do sistema comercial capitalista e a integração no bloco soviético, de acordo com o modelo de Cuba 10. Assim, no início dos anos 70, quando, em locais como a China e a União Soviética, as ideias marxistas começavam a ser reconhecidas como uma base lúgubre para sociedades verdadeiras, essas ideias eram ressuscitadas, por intelectuais do Terceiro Mundo e das universidades americanas e europeias, como uma fórmula para o futuro do mundo subdesenvolvido.

Embora a teoria da dependência se mantenha viva entre os intelectuais de esquerda, já caiu em descrédito como modelo teórico perante um vasto fenómeno que não consegue explicar: o desenvolvimento económico do Sudoeste asiático no período do pós-guerra. O sucesso económico asiático, além dos benefícios materiais que trouxe aos países da Ásia, teve o salutar efeito de sepultar ideias autoderrotistas, como a teoria da dependência, que, ao impedirem um raciocínio lúcido sobre as fontes de desenvolvimento económico, estavam a tornar-se, elas próprias, um obstáculo ao crescimento.

Ora, se, tal como reivindicava a teoria da dependência, o subdesenvolvimento do Terceiro Mundo era resultado da participação dos países desenvolvidos na ordem capitalista global, como explicar o fenomenal crescimento económico que se verificou em países como a Coreia do Sul, a Formosa, Hong-Kong, Singapura, Malásia e Tailândia? Depois da guerra quase todos estes países puseram deliberadamente de lado políticas de auto-suficiência económica e de substituição de

importações, que na altura proliferavam na América Latina, e, em vez disso, empreenderam com enorme em vez disso, empreenderam com enorme

* Em espanhol no original. (N. da T.)

determinação o crescimento baseado na exportação, ligando-se deliberada mente aos mercados e capitais estrangeiros através da participação nas empresas multinacionais". Além disso, não era possível argumentar que estes países tinham vantagens injustas, por possuírem recursos naturais ou capitais herdados do passado; ao contrário dos países ricos em petróleo do Médio Oriente ou de alguns países com recursos minerais da América Latina, entraram na corrida apenas com o capital humano das suas populações.

A experiência asiática do pós-guerra demonstrou, tal como previram os primeiros teóricos comerciais liberais, que os modernizadores mais recentes estavam de facto em vantagem em relação às potências industriais já estabelecidas. Estas, começando pelo Japão, podiam adquirir as tecnologias mais sofisticadas dos Estados Unidos e da Europa e, sem o fardo de uma infra-estrutura antiga e ineficaz, conseguiram tornar-se competitivas (muitos americanos diriam mesmo: demasiado competitivas), nas áreas da alta tecnologia, no espaço de uma geração ou duas. Isto verificou-se não apenas com a Ásia em relação à Europa e à América do Norte, mas também no interior da própria Ásia, onde países como a Tailândia e a Malásia, que iniciaram o seu processo de desenvolvimento depois do Japão e da Coreia do Sul, não sofreram qualquer tipo de desvantagem. As empresas multinacionais do Ocidente comportaram-se de acordo com os livros de economia liberal: enquanto "exploravam" mão-de-obra barata na Ásia, proporcionavam mercados, capital e tecnologia em troca, o que terá permitido o crescimento auto-suficiente das economias locais. Talvez tivesse sido por isso que um alto funcionário de Singapura comentou que as três abominações que o seu país jamais toleraria seriam "hippies, rapazes de cabelo comprido e críticos das empresas multinacionais" 12.

O crescimento destes modernizadores mais recentes foi, de facto,

surpreendente. O crescimento destes modernizadores mais recentes foi, de facto, surpreendente. O Japão cresceu a um índice anual de 9,8% nos anos 60 e de 6% nos anos 70; os “quatro tigres” (Hong Kong, Formosa, Singapura e Coreia do Sul) cresceram 9,3% no mesmo período; e, no seu todo, a ASEAN cresceu mais de 8% 13. Na Ásia é possível comparar directamente o desempenho relativo dos sistemas económicos alternativos. Em 1949, a Formosa e a República Popular da China começaram as suas existências separadas com padrões de vida aproximadamente iguais. Num sistema de mercado, o PIB da Formosa cresceu 8,7 % anualmente, atingindo em 1989 um PIB per capita de 7500 dólares, enquanto na RPC o número comparativo foi de aproximadamente 350 dólares, que ficou a dever-se, em grande parte, a quase uma década de reformas económicas liberais. Em 1960, tanto a Coreia do Norte como a do Sul tinham níveis aproximadamente iguais de

* Associação das Nações do Sudeste Asiático (N. da T.)

PIB per capita. Em 1961, a Coreia do Sul abandonou a política de substituição de importações e aproximou os preços internos dos do mercado internacional. Subsequentemente, a economia da Coreia do Sul cresceu a um índice de 8,4 % por ano, o que deu origem a um PIB per capita de 4550 dólares em 1989, o quádrupulo do da Coreia do Norte”.

Este sucesso económico não foi conseguido com o sacrifício da justiça social interna. Tem sido argumentado que, na Ásia, os salários eram muito baixos e que os governos impuseram políticas draconianas para restringir o consumo e forçar um alto índice de poupança. No entanto, assim que foi atingido um determinado nível de prosperidade, deu-se um rápido nivelamento da distribuição de rendimento nos países da área 15. Na realidade, durante a última geração, a Formosa e a Coreia do Sul reduziram a desigualdade do rendimento: enquanto, em 1952, os 20 % da população mais privilegiada tinham rendimentos 15 vezes superiores aos 20 % da camada mais desfavorecida, esse múltiplo desceu para 4,5 em 1980 16. Se o crescimento continuar a índices semelhantes aos actuais, não há razão para que o mesmo não aconteça

no resto da ASEAN já na próxima geração.

geração.

Num último esforço para salvar a teoria da dependência, alguns dos seus proponentes argumentaram que o sucesso das economias recém-industrializadas asiáticas se devia ao planeamento, sendo fruto de políticas industriais, e não do capitalismo" 17. No entanto, embora o planeamento económico jogue um papel relativamente maior nas economias asiáticas do que nos Estados Unidos, os sectores mais bem sucedidos daquelas tendem a ser os que permitem um maior grau de competição nos mercados internos e de integração nos internacionais 18. Além do mais, a maior parte da esquerda que cita a Ásia como um exemplo positivo da intervenção estatal na economia dificilmente suportaria o estilo semiautoritário do planeamento asiático, supressor de reivindicações laborais e sociais. O planeamento preferido pela esquerda, com uma acção intervencionista a favor das vítimas do capitalismo, tem, tradicionalmente, dado resultados muito mais ambíguos.

O milagre económico asiático do pós-guerra demonstra que o capitalismo é uma via potencial para o desenvolvimento económico acessível a qualquer país. Nenhum país subdesenvolvido do Terceiro Mundo está em desvantagem apenas por ter iniciado o processo de crescimento mais tarde do que

a Europa, nem as potências industriais estabelecidas conseguem bloquear o desenvolvimento de um recém-chegado que siga as regras do liberalismo económico.

Todavia, se o "sistema mundial" capitalista não impede o desenvolvimento económico do Terceiro Mundo, por que razão não cresceram tão rapidamente outras economias de mercado não asiáticas? O fenómeno de estagnação económica, na América Latina e em outras partes do Terceiro Mundo, é tão real como o sucesso económico asiático e foi o que deu origem ao aparecimento da teoria da dependência. Se rejeitarmos

explicações neomarxistas como a teoria da dependência, existem duas amplas respostas possíveis.

A primeira explicação é de âmbito cultural: isto é, ao contrário do que

A primeira explicação é de âmbito cultural: isto é, ao contrário do que acontece na Ásia e na Europa, os hábitos, costumes, religiões e estrutura social dos povos de regiões como a América Latina constituem, de certa forma, um obstáculo à concretização de altos índices de crescimento económico 19. O argumento cultural é muito sério e voltaremos a ele na parte IV.

Se a existência de substanciais obstáculos culturais impede o funcionamento de mercados em determinadas sociedades, então a universalidade do capitalismo, como via para a modernização económica, poderá ser posta em causa.

A segunda explicação é de ordem política: na América Latina e outras partes do Terceiro Mundo, o capitalismo nunca funcionou porque nunca foi tentado com seriedade. Isto é, a maior parte das economias latino-americanas ostensivamente "capitalistas" são minadas por tradições mercantis e por um tentacular sector público estabelecido em nome da justiça económica.

Este é um argumento de peso e, dado ser muito mais fácil mudar a política do que a cultura, somos obrigados a explorá-lo em primeiro lugar.

Enquanto a América do Norte herdou a filosofia, as tradições e a cultura da Inglaterra liberal ao emergir da Revolução Gloriosa, a América Latina herdou muitas das instituições feudais da Espanha e de Portugal dos séculos

XVII e XVIII. Entre estas estava uma prática conhecida como mercantilismo, resultante de uma forte determinação das Coroas espanhola e portuguesa em controlar a actividade económica para sua maior glória. Segundo um especialista, "Dos tempos coloniais ao presente, nunca o governo [brasileiro] deixou de estar presente na esfera económica, como aconteceu na Europa pós-mercantilista [...] A Coroa era o supremo protector económico e todas as actividades económicas e produtivas dependiam de licenças especiais,

concessões de monopólios e privilégios comerciais" 20. Na América Latina tornou-se prática comum usar o poder de estado para promover os interesses económicos das classes mais altas, que imitavam as velhas classes altas da Europa, proprietárias de terras e ociosas, em vez de seguirem o exemplo da empreendedora classe média que

emergira na Inglaterra e em França subsequentemente à conquista espanhola da América Latina. Através de políticas de substituição de importações adoptadas por muitos governos latino-americanos entre os anos 30 e a década de 60, essas elites estavam

protegidas da competição internacional. A substituição de importações limitou protegidas da competição internacional. A substituição de importações limitou os produtores locais a pequenos mercados internos, onde não era possível criar economias de escala; por exemplo, o custo da produção de um automóvel no Brasil, Argentina ou México era de 60% a 150% mais alto do que nos Estados Unidos 21.

No século XX, na América Latina, à longa predisposição histórica para o mercantilismo juntou-se o desejo das forças progressistas de usarem o

estado como instrumento de redistribuição da riqueza, no interesse da "justiça social" 22. Este objectivo foi perseguido por diversas maneiras, incluindo a legislação laboral, introduzida em países como a Argentina, o Brasil e o

Chile, nos anos 30 e 40, o que desencorajou o desenvolvimento das indústrias de mão-de-obra intensiva, que foram decisivas no crescimento económico asiático. Houve, portanto, uma convergência da esquerda e da direita quanto à necessidade de uma forte intervenção do estado nos assuntos económicos. Muitas economias latino-americanas ficaram assim dominadas por sectores estatais pesados e ineficazes que tentavam orientar directamente a actividade económica ou condicioná-la com uma quantidade tremenda de regulamentação. No Brasil, o estado não só administra os correios e as comunicações, como também produz aço, explora minério, potássio e petróleo, gere bancos comerciais e de investimento, produz energia eléctrica e constrói aviões. Estas empresas do sector público não podem abrir falência e usam o emprego como uma forma de clientelismo político. Na economia brasileira, em particular no sector público, os preços são determinados menos em função do mercado do que do processo de negociação política com poderosos sindicatos 23.

Veja-se também o caso do Peru. No seu livro The Other Path,

Hernando de Soto documenta como o seu instituto, em Lima, tentou abrir uma fábrica fictícia seguindo o curso legal regulamentado pelo governo peruano. Foram precisos 289 dias e um custo total de 1231 dólares em despesas e salários perdidos (incluindo o pagamento de dois subornos), ou seja, trinta e duas vezes o salário mínimo mensal, para ultrapassar os onze processos burocráticos exigidos 24. Segundo Soto, as barreiras da regulamentação constituem o maior obstáculo ao Segundo Soto, as barreiras da regulamentação constituem o maior obstáculo ao empreendimento empresarial no Peru, em particular entre a camada mais pobre, e explica o florescimento da enorme economia "paralela" (isto é, ilegal ou extralegal) empreendida por quem não está disposto ou não consegue ultrapassar as barreiras que o estado impõe ao comércio. Todas as principais economias latino-americanas têm grandes

sectores "paralelos", que produzem de um quarto a um terço do PIB. É óbvio que empurrar a actividade económica para canais ilegais dificilmente resulta em eficácia económica. Nas palavras do romancista Mario Vargas Llosa, "um dos mitos mais difundidos sobre a América Latina é o de que o seu atraso resulta da filosofia errada do liberalismo económico […]". De facto, argumenta Vargas Llosa, nunca existiu tal liberalismo, mas sim uma forma de mercantilismo, isto é, "um estado burocrata e exageradamente regulamentador que considera a redistribuição da riqueza nacional mais importante do que a sua produção" e em que a redistribuição é feita sob a forma "de concessão de monopólios ou estatutos privilegiados a uma pequena elite que depende do estado e de quem este, por seu turno, é dependente" 25.

Na América Latina são inúmeros os exemplos da desastrosa intervenção estatal nos assuntos económicos. O caso mais tristemente célebre é o da

Argentina, que em 1913 tinha um PIB per capita comparável ao da Suíça, o dobro do da Itália e metade do do Canadá. Hoje, o termo de comparação é, respectivamente, de um sexto, um terço e um quinto. O prolongado declínio no desenvolvimento da Argentina está directamente ligado à adopção de políticas de substituição de importações como resposta à crise económica mundial da década de

30. Estas políticas foram reforçadas e institucionalizadas, nos anos 50, sob a direcção de Juan Perón, o qual, para cimentar a sua base pessoal de poder, usou também o estado para distribuir riqueza pela classe operária. A capacidade dos dirigentes políticos para ignorarem obstinadamente os imperativos da realidade económica talvez nunca tenha sido tão bem exemplificada como numa carta de Perón, escrita em 1953, ao presidente do Chile, Carlos Ibanez, na qual aconselhava:

Dê ao povo, em particular aos trabalhadores, tudo o que for possível. Quando lhe parecer que já lhes deu demasiado, dê-lhes ainda mais. Verá os resultados. Tentarão assustá-lo com o espectro do colapso económico. Mentira. Não há nada mais elástico do que a economia, que todos tanto temem porque não a compreendem.

É preciso dizer que os tecnocratas argentinos compreendem agora a natureza da economia do seu país melhor do que Juan Perón. A Argentina enfrenta hoje o aflitivo problema de desfazer essa herança económica estatista, uma tarefa que, ironicamente, recaiu num dos seguidores de Perón, o presidente Carlos Menem.

O México do presidente Carlos Salinas de Gortari, pelo contrário, levou a cabo um abrangente conjunto de reformas económicas liberais, que incluiu a redução das taxas de juro e dos défices orçamentais, a privatização (entre 1982 e 1991 vendeu 875 das 1155 empresas do estado), a repressão da evasão fiscal e outras formas de corrupção nas empresas, entre os burocratas e nos sindicatos, iniciando negociações para um acordo de comércio livre com os Estados Unidos. O resultado, nos finais dos anos 80, foi de três anos de um crescimento real do PIB na ordem dos 3% - 4% e de uma taxa de

inflação inferior a 20% - muito reduzida em relação aos padrões históricos e regionais 28.

O socialismo, como modelo económico, é, assim, tão pouco atractivo para os países em desenvolvimento como para as sociedades industrializadas. Há trinta ou quarenta anos, a alternativa socialista parecia muito mais plausível. Os dirigentes do Terceiro Mundo, quando suficientemente honestos para admitirem o enorme custo humano de uma modernização ao estilo da União Soviética ou da China, podiam ainda argumentar que esses custos se justificavam perante o objectivo da industrialização. As suas sociedades eram ignorantes, violentas, atrasadas e pobres. Sustentavam que a modernização económica capitalista tinha também os seus custos e que, de qualquer modo, as suas sociedades não podiam esperar as décadas que a Europa e a América do Norte levaram para realizar esse

processo.

Actualmente, este tipo de argumento é cada vez menos convincente. Os

países asiáticos recém-desenvolvidos, ao repetirem as experiências da Alemanha e do Japão de finais do século XIX e princípios do século XX, demonstraram que o liberalismo económico permite aos modernizadores recém-chegados aproximarem-se e até ultrapassarem os mais antigos, podendo

este objectivo ser realizado no espaço de uma geração ou duas. Embora o processo não fosse exactamente livre de custos, as formas de privação e de dificuldades sentidas pelas classes operárias em países como o Japão, a Coreia do Sul, a Formosa e Hong-Kong foram francamente benignas quando comparadas com o terror social global que se abateu sobre as

populações da União Soviética e da China.

As experiências recentes da União Soviética, da China e dos países da Europa do Leste, de conversão das economias centralizadas em sistemas de mercado, indiciam uma nova categoria de considerações que deveriam dissuadir as nações em desenvolvimento de seguirem a via socialista. Vamos imaginar um chefe guerrilheiro, nas selvas do Peru ou num bairro negro da África do Sul, conduzindo uma revolução marxista-leninista ou maoísta contra os respectivos governos. Tal como em 1917 ou em 1949, ele saberia ser necessário tomar o poder e usar a máquina repressiva do estado para destruir a anterior ordem social e criar novas instituições económicas centralizadas. Além disso, saberia agora (isto é, desde que fosse um guerrilheiro intelectualmente honesto) que os resultados desta primeira revolução seriam, necessariamente, limitados; que o mais que poderia talvez esperar seria, no espaço de uma geração, o país atingir o nível económico da

Alemanha do Leste dos anos 60 ou 70. E isso já não seria esperar pouco; mas saberia também que esse nível se iria manter por muito tempo. Caso este dirigente quisesse ultrapassar o nível de desenvolvimento de uma Alemanha do Leste, com todos os seus custos ambientais e socialmente desmoralizantes, teria de antever uma segunda revolução, na qual o mecanismo socialista de planeamento

centralizado fosse esmagado, por sua vez, e as instituições capitalistas restauradas. Também esta não seria uma tarefa fácil, dado que, por essa altura, já a sociedade teria absorvido um sistema de preços completamente irracional, os gestores teriam perdido o contacto com as práticas modernas do exterior e a classe operária teria sido privada de toda a anterior ética de trabalho. À luz destes problemas antecipadamente previstos, seria muito mais fácil ser À luz destes problemas antecipadamente previstos, seria muito mais fácil ser antes um guerrilheiro de mercado livre e avançar directamente para a segunda revolução capitalista sem passar pela fase socialista. Isto é, derrubar as antigas estruturas estatais regulamentadoras e burocratas, minar a riqueza, os privilégios e a condição social das antigas classes, submetendo-as à competição internacional, e libertar as energias criativas da sociedade civil.

A lógica da ciência natural moderna progressiva apenas predispõe as sociedades humanas para o capitalismo se os homens conseguirem descortinar

claramente os seus próprios interesses económicos. O mercantilismo, a dependência e uma série de outras miragens intelectuais impedem as pessoas de terem esta visão nítida. No entanto, as experiências da Ásia e da Europa do Leste proporcionam agora importantes testes práticos, em relação

aos quais as virtudes de sistemas económicos competitivos podem ser aferidas.

O nosso mecanismo pode agora explicar a criação de uma cultura consumista universal, fundamentada em princípios económicos liberais, tanto para o Terceiro Mundo como para o Primeiro e o Segundo. O mundo económico tremendamente produtivo e dinâmico criado pela tecnologia avançada e pela organização racional de trabalho tem um enorme poder homogeneizador. Através da criação de mercados globais e de aspirações e práticas económicas paralelas numa série de sociedades diferentes, consegue interligá-las fisicamente. O poder de fascínio deste mundo gera em todas as sociedades humanas uma vigorosa predisposição para nele participar, se bem que o sucesso dessa participação requeira a adopção dos

princípios do liberalismo económico. Eis o triunfo final do leitor de cassettes vídeo.

120

#10

#10

No país da educação

E assim cheguei até vós, ó homens de hoje, e ao país da educação […) E o que me aconteceu? Não obstante toda a minha ansiedade, tive de rir. Nunca os meus olhos tinham contemplado algo tão manchado e heterogéneo. Fartei-me de rir enquanto o meu pé tremia ainda e o meu coração também. “Aqui é, definitivamente, o abrigo de todos os coloridos”,

disse […)

Nietzsche, Assim Falava Zaratustra

Chegámos agora à parte mais difícil do nosso argumento: o mecanismo da ciência natural moderna conduz, de facto, à democracia liberal? Se a lógica da industrialização avançada, determinada pela ciência natural moderna, cria uma nítida predisposição em favor do capitalismo e das economias de mercado, gerará também governos livres e participação democrática? Num artigo que fez história, escrito em 1959, o sociólogo Seymour Martin Lipset demonstrou a existência de um altíssimo grau de correlação empírica entre democracia estável e o nível de desenvolvimento económico de um país, bem como com outros indicadores de desenvolvimento económico, tal como o urbanismo, a educação e assim por diante2. Existe necessariamente uma conexão entre a industrialização avançada e o liberalismo político que explique este alto grau de correlação? Ou será possível que o liberalismo político

seja simplesmente um artefacto cultural da civilização europeia e das suas várias ramificações que, por razões independentes,

produziu os casos mais notáveis de industrialização bem sucedida?

Como veremos, a relação entre desenvolvimento económico e democracia está longe de ser acidental, mas os motivos subjacentes à escolha da democracia não longe de ser acidental, mas os motivos subjacentes à escolha da democracia não são fundamentalmente de ordem económica. Têm outra fonte e a industrialização facilita-os, mas não os torna necessários.

O Sul da Europa ilustra claramente a relação estreita entre o desenvolvimento económico, os níveis educacionais e a democracia. Em 1958, a Espanha empenhou-se num programa de liberalização económica, substituindo

as práticas mercantilistas do estado franquista por políticas liberais que abriram a economia espanhola ao mundo exterior. Essa acção deu origem a um período de rápido crescimento económico: na década anterior à morte de Franco, a economia espanhola cresceu 7,1% ao ano. Foi seguida muito de perto pelas economias de Portugal e da Grécia, as quais atingiram

índices de crescimento de 6,2 e 6,4 por ano, respectivamente 3. A transformação social provocada pela industrialização foi crítica: em Espanha, em 1950, apenas 18 % da população vivia em cidades com mais de 100 000 habitantes; em 1970, este número aumentara 34 %4. Em 1950, metade das populações de Espanha, Portugal e Grécia dedicavam-se à agricultura, em

comparação com uma média de 24 % do resto da Europa ocidental; em 1970, apenas a Grécia ultrapassava esse índice, enquanto na Espanha a percentagem descera para 21% 5. O urbanismo trouxe consigo níveis mais altos de educação e de rendimentos pessoais e uma atracção pela cultura consumista que nascia na Comunidade Europeia. Embora essas transformações económicas e sociais não tivessem trazido maior pluralismo político, criaram as pré-condições para o florescimento do pluralismo, assim que o contexto político se tornasse propício. Diz-se que Laureano Lopez Rodo, o comissário

franquista do Plano para o Desenvolvimento Económico que supervisionou grande parte da revolução tecnocrática da Espanha, afirmou que esta estaria preparada para a democracia assim que o rendimento per capita atingisse os 2000 dólares. A afirmação foi profética: em 1974, nas vésperas da morte de Franco, o PIB per capita era de 2446 6.

Na Ásia pode observar-se uma ligação semelhante entre o desenvolvimento económico e a democracia. O Japão, o primeiro estado asiático a modernizar-se, económico e a democracia. O Japão, o primeiro estado asiático a modernizar-se, foi também o primeiro a atingir uma democracia liberal estável. (A democratização do Japão foi conseguida, por assim dizer, à ponta da baioneta, mas o resultado perdurou para além da fase em que podia dizer-se que a democracia fora imposta coercivamente.) A Formosa e a Coreia do Sul, que possuem o segundo e o terceiro mais altos níveis de educação e PIB per capita, têm experimentado profundas transformações nos seus sistemas políticos. Na Formosa por exemplo 45 % dos elementos

do Comité Central do partido no governo, o Guomindang, têm cursos superiores, muitos dos quais tirados nos Estados Unidos 5. 45 % dos habitantes da Formosa e 37 % dos Sul-Coreanos frequentaram cursos superiores, em comparação com 60 % de americanos e 22 % de britânicos. E, de facto, é o

sector mais jovem e educado do Parlamento da Formosa que mais fortemente se tem empenhado em torná-lo uma instituição mais representativa. A Austrália e a Nova Zelândia, essas terras de colonização europeia, já se tinham, claro, democratizado e modernizado economicamente antes da segunda guerra mundial.

Na África do Sul, o sistema de apartheid foi instituído no seguimento da vitória do Partido Nacional de D. F. Malan, em 1948. A comunidade africânder

que representava estava francamente atrasada em termos socioeconómicos, em especial quando comparada com as sociedades europeias contemporâneas. Nessa época, os Africânderes eram, na sua maior parte, fazendeiros pobres e sem instrução que haviam sido empurrados para as cidades

pela seca e pelas privações9. Os Afrincânderes utilizaram o recém-adquirido poder do estado para se desenvolverem social e economicamente, sobretudo através de emprego no sector público. Entre 1948 e 1988 transformaram-se drasticamente numa sociedade urbana, educada e cada vez mais constituída

por "colarinhos-brancos" empreendedores 10. A educação permitiu-lhes o contacto com as normas e tendências políticas do mundo exterior, do qual não contacto com as normas e tendências políticas do mundo exterior, do qual não podiam isolar-se. A liberalização da sociedade sul-africana começara já em finais dos anos 70, com a legalização (de novo) dos sindicatos operários negros e o abrandamento das leis da censura. Por altura da abertura de F. W. de Klerk ao Congresso Nacional Africano, em Fevereiro de 1990, o governo estava, de certa forma, apenas a seguir a opinião do eleitorado branco, agora educacional e profissionalmente já semelhante aos seus parceiros da Europa e da América.

Também a União Soviética tem estado a atravessar uma transformação social semelhante, embora a um passo mais lento do que o dos países asiáticos. Também ela mudou de uma sociedade agrícola para urbana, com níveis cada vez mais altos de educação e especialização". Estas transformações

sociológicas, que ocorreram em segundo plano, enquanto a guerra fria prosseguia em Berlim e Cuba, foram as condições que encorajaram os passos subsequentes para a democratização.

Em todo o mundo subsiste uma correlação global muito forte entre o desenvolvimento da modernização socioeconómica e a emergência de novas democracias. Tradicionalmente, as regiões economicamente mais avançadas -Europa ocidental e América do Norte - foram também as anfitriãs das democracias liberais mais antigas e estáveis. A Europa do Sul seguiu-se-lhes

de perto, atingindo a democracia estável nos anos 70. No Sul da Europa, foi em Portugal que se verificou a mais vacilante transição para a democracia, em meados dos anos 70, e isso por ter partido de uma base socioeconómica mais baixa; a necessária dose de mobilização social teve de ocorrer depois,

e não antes, da queda do antigo regime. Em termos económicos, a Ásia vem imediatamente a seguir à Europa; as nações asiáticas democratizaram-se (ou estão em vias disso) em proporção directa do seu nível de desenvolvimento.

Foi também entre os países economicamente mais avançados dos antigos estados comunistas da Europa do Leste - Alemanha do Leste, Hungria e Checoslováquia, seguidos pela Polónia-que ocorreram as mais rápidas transições para a democracia, enquanto os menos desenvolvidos, como a Bulgária, a Roménia, a Sérvia e a Albânia, acabaram todos por eleger comunistas reformadores em 1990-91. A União Soviética está aproximadamente ao mesmo nível de desenvolvimento que os maiores estados da

América Latina, como a Argentina, o Brasil, o Chile e o México, e, tal como estes, não conseguiu atingir uma ordem democrática totalmente estável. Na África, a região do mundo menos desenvolvida, existe apenas uma mão-cheia de democracias recentes, de estabilidade duvidosa 12. O Médio Oriente parece constituir a única anomalia regional, porquanto não possui democracias estáveis, apesar de vários dos seus estados terem um rendimento per capita de nível europeu ou asiático. Isso é facilmente explicado pelo petróleo: o rendimento do petróleo permitiu que estados como a Arábia Saudita, o Iraque, o Irão e os Emirados Árabes Unidos adquirissem os luxos da modernidade - automóveis, vídeos, caças-bombardeiros Mirage, *etc.* - sem que as suas sociedades fossem obrigadas a atravessar a transformação social necessária sempre que a riqueza é gerada pelo trabalho

das populações.

Foram apresentados três tipos de argumento para explicar por que razão o avanço da industrialização produz a democracia liberal. Cada um é de certa forma imperfeito. O primeiro é de ordem funcional, defendendo que apenas a democracia é capaz de mediar a complexa teia de conflitos de

interesses criados por uma economia moderna. Esta noção foi vigorosamente defendida por Talcott Parsons, que estava convicto de que a democracia era uma “evolução universal” de todas as sociedades:

O argumento elementar para considerar universal uma associação democrática […) é que, quanto maior e mais complexa for uma

sociedade, maior importância tem a efectiva organização política, não apenas do ponto de vista de capacidade administrativa, mas também, e igualmente importante, como suporte de uma ordem legal universalista [...] Nenhuma forma constitucional fundamentalmente diferente da associação democrática pode [...) mediar o consenso [no] exercício [do poder e da autoridade], por indivíduos ou grupos, na formação de decisões políticas particularmente vinculativas 13.

Retornando de algum modo à tese de Parsons, as democracias estão mais bem preparadas para enfrentar o crescente número de grupos de interesses criados pelo processo de industrialização. Considerem-se os novos actores sociais que surgiram no decurso da industrialização: uma classe operária,

que se torna cada vez mais diferenciada, de acordo com a especialidade industrial e profissional; novas camadas de quadros médios, cujos interesses não coincidem necessariamente com os dos gestores de topo, com os burocratas públicos ao nível nacional, regional e local; ondas de imigrantes, legais e ilegais, em busca das vantagens dos mercados livres dos países desenvolvidos. A democracia, continua o argumento, sendo mais maleável, funciona melhor sobre este pano de fundo. O estabelecimento de critérios

universais e abertos de participação no sistema político permite que os novos grupos e interesses sociais se expressem e se associem ao consenso político geral. As ditaduras também podem adaptar-se às mudanças, actuando, em alguns casos, mais rapidamente do que as democracias, como

o fizeram os oligarcas do Japão de Meiji, depois de 1868. No entanto, a história está repleta de muitos outros casos de élites de visão tacanha, como os Junkers na Prússia e os grandes proprietários na Argentina, desfasados das transformações sociais que ocorriam nas suas barbas, em resultado do desenvolvimento económico.

Segundo esta tese, a democracia funciona melhor do que a ditadura porque muitos dos conflitos que surgem entre os novos grupos sociais têm de ser julgados pelo sistema judicial ou, em última instância, pelo sistema político 14. O mercado, por si só, não estabelece o nível e a localização adequados de investimento em infra-estruturas públicas,

nem julga as disputas laborais ou o grau de regulamentação da indústria aérea ou de transportes terrestres de mercadorias, ou ainda os padrões para a defesa da saúde e da

segurança no trabalho. Cada uma destas questões está, de certa forma, “imbuída segurança no trabalho. Cada uma destas questões está, de certa forma, “imbuída de valores” e deve ser arbitrada pelo sistema político. Se o sistema consegue resolver esses conflitos de interesses de um modo que tenha a aprovação de todos os principais agentes económicos, ele é democrático.

Uma ditadura poderia resolver esses conflitos em nome da eficiência democrática, mas o funcionamento uniforme de uma economia moderna depende da boa vontade dos seus inúmeros e interdependentes agentes sociais para trabalharem em conjunto. Caso não acreditem na legitimidade do adjudicador, caso não haja confiança no sistema, não haverá a cooperação activa e entusiástica exigida para que todo o sistema funcione com regularidade 15.

Um exemplo de como se pode argumentar ser a democracia mais adequada para os países desenvolvidos tem a ver com uma questão fulcral do nosso tempo: o meio ambiente. Entre os produtos mais notáveis da industrialização contam-se significativos índices de poluição e prejuízos ambientais. Estes constituem aquilo a que os economistas chamam “factores exteriores”, isto é, custos impostos a terceiros que não afectam directamente as empresas responsáveis pelos estragos. Apesar das diversas teorias que imputam os prejuízos ecológicos ou ao capitalismo ou ao socialismo, a experiência tem vindo a demonstrar que nenhum destes sistemas económicos

é particularmente benéfico para o meio ambiente. Tanto as companhias privadas como as empresas e ministérios socialistas dão prioridade ao crescimento ou à produção, evitando, sempre que podem, custear os factores exteriores 16. Ora, dado que as pessoas não desejam apenas crescimento

económico, mas também um meio ambiente seguro para si e para os seus filhos, compete ao estado encontrar um ponto de equilíbrio justo entre ambos e dividir os custos da protecção ecológica de modo que nenhum sector seja excessivamente penalizado.

A este respeito, os recordes ambientais verdadeiramente abismais do mundo comunista sugerem não ser nem o capitalismo nem o socialismo que melhor protegem o meio ambiente, mas sim a democracia. No seu conjunto, os sistemas políticos democráticos

reagiram com muito mais rapidez do que

as ditaduras ao aumento da consciência ecológica dos anos 60 e 70. Sem um sistema político que permita às comunidades locais protestarem contra a instalação de uma fábrica de produtos químicos altamente tóxicos, sem a liberdade que permite a supervisão de companhias e empresas, sem dirigentes políticos nacionais suficientemente sensibilizados e dispostos a investir recursos significativos na protecção ambiental, acontecem desastres como Chernobyl, a dessecação do mar de Aral, o índice de mortalidade infantil em Cracóvia, quatro vezes superior à já alta média nacional polaca, ou a taxa de 70 % de abortos naturais na Boémia ocidental". As democracias permitem a participação e, por conseguinte, o feedback, sem o qual os governos terão sempre tendência para favorecer as grandes empresas que contribuem substancialmente para a riqueza nacional, em detrimento dos interesses a longo prazo de grupos dispersos ou de cidadãos privados.

Uma segunda linha de argumento explicando porque o desenvolvimento económico deve gerar democracia está relacionada com a tendência das ditaduras ou governos de partido único para degenerescência com o tempo, degeneração essa que é mais rápida quando confrontados com a tarefa de

dirigirem uma sociedade tecnológica avançada. Os regimes revolucionários podem, inicialmente, governar com eficácia graças ao que Max Weber chamou "autoridade carismática". No entanto, assim que os fundadores do regime morrem, não há garantia de que os seus sucessores gozem do mesmo

grau de autoridade, ou mesmo que sejam minimamente competentes para gerir o país. As longas ditaduras conseguem produzir excessos pessoais grotescos como o lustre de 40 000 W do antigo presidente da Roménia, Nicolae Ccausescu, construído numa época em que o estado impunha restrições regulares de energia. Entre os seguidores dos fundadores do

regime surgem lutas autodestruidoras pelo poder, que os levam a controlar-se mutuamente, mas não a governarem o país com eficiência. A alternativa para pôr termo à luta pelo poder e à ditadura arbitrária é o incremento de procedimentos institucionalizados e de

rotina para selecção de novos dirigentes e para vetar as políticas postas em prática. Se existirem tais procedimentos para mudar dirigentes, os autores de políticas más podem ser substituídos sem que todo o sistema caia 18.

Há também uma versão desta tese adequada às transições de regimes autoritários de direita para a democracia. A democracia surge como consequência de um pacto ou compromisso entre grupos de elite - exército, tecnocratas, burguesia industrial -, os quais, exaustos, frustrados ou mutuamente controlados nas suas ambições, aceitam pactos ou acordos de partilha de poder como o menor dos males'9. De acordo com qualquer das duas versões deste argumento, comunista de esquerda ou autoritário de direita, a democracia não surge por consenso geral, mas sim como subproduto da luta entre as elites.

A última e mais forte linha de argumento relacionando o desenvolvimento económico com a democracia liberal defende que uma industrialização bem sucedida produz classes médias e que estas exigem participação política e igualdade de direitos. Não obstante as disparidades na distribuição de rendimentos que ocorrem com frequência nas fases iniciais da industrialização, o desenvolvimento económico acaba por promover uma ampla igualdade de condições, por exigir uma vasta e educada força de trabalho.

Essa vasta igualdade de condições, argumenta-se, predispõe as pessoas a oporem-se a sistemas políticos que não respeitem essa igualdade ou que não permitam que os indivíduos participem em igualdade de condições.

As classes médias resultam de uma educação generalizada. A relação entre a educação e a democracia liberal tem sido realçada com frequência, parecendo ser de particular relevância 20. As sociedades industriais têm necessidade de um grande número de trabalhadores, gestores e intelectuais

altamente especializados e educados; daí que nem mesmo o estado mais ditatorial possa ignorar a necessidade tanto de educação generalizada como de acesso livre a uma educação e especialização superior, caso deseje tornar-se economicamente desenvolvido. Essas sociedades não podem existir sem uma organização educacional

especializada. De facto, no mundo

desenvolvido, a condição social é largamente determinada pelo nível individual de educação 21. As diferenças de classe que subsistem actualmente nos Estados Unidos, por exemplo, são devidas sobretudo aos diferentes níveis de educação. Unidos, por exemplo, são devidas sobretudo aos diferentes níveis de educação. São poucos os obstáculos ao aperfeiçoamento pessoal para quem

tenha o currículo profissional adequado. A desigualdade insinua-se no sistema em resultado do acesso desigual à educação; a falta de educação é a sentença mais certa para uma cidadania de segunda classe.

O efeito da educação sobre os comportamentos políticos é complicado, mas há razões para crer que possa, pelo menos, estabelecer condições para uma sociedade democrática. O autoproclamado objectivo da moderna educação é “libertar” as pessoas de preconceitos e formas tradicionais de autoridade. Diz-se que as pessoas educadas aprendem a pensar por si próprias, não obedecendo cegamente à autoridade. Mesmo que tal não aconteça de uma forma generalizada, é possível ensinar as pessoas a descobrir com mais clareza e a longo prazo os seus próprios interesses. A educação também faz que as pessoas exijam mais de si e para si; por outras palavras, adquirem um certo sentido de dignidade que querem ver respeitado pelos seus concidadãos e pelo estado. Numa sociedade camponesa tradicional é possível a um proprietário local (ou, se for o caso, a um comissário comunista) recrutar camponeses para matar outros camponeses e despojá-los das suas terras. Não o fazem porque seja do seu interesse, mas por estarem habituados a obedecer à autoridade. Por outro lado, os trabalhadores urbanos podem ser aliciados para uma série de causas loucas, como dietas líquidas ou correr na maratona, mas não é provável que se ofereçam

voluntariamente para exércitos privados ou esquadrões da morte simplesmente porque alguém em uniforme lhes diz que façam isso.

Uma variação deste argumento sustentaria que a elite técnico-científica, exigida para administrar modernas economias industriais, acaba eventualmente por exigir maior liberalização política, uma vez

que a investigação científica apenas pode florescer em atmosfera de liberdade e de intercâmbio aberto de ideias. Já vimos como o surgimento de uma vasta elite tecnocrática tende a favorecer mercados e a liberalização económica, por estas realidades estarem em maior conformidade com os critérios da racionalidade económica. Aqui, o argumento avança para o domínio da política: o avanço científico depende não argumento avança para o domínio da política: o avanço científico depende não só de liberdade para investigação, mas também de uma sociedade e sistema político em que haja uma completa abertura para o debate livre e a participação 22.

São estes, pois, os argumentos que podem ser apresentados para relacionar os altos níveis de desenvolvimento económico com a democracia liberal. É inegável a existência de uma conexão empírica entre ambos. No entanto, nenhuma destas teorias é, em última análise, suficiente para estabelecer o necessário nexo de causalidade.

O argumento, que associamos a Talcott Parsons, de que a democracia liberal é o sistema mais adequado para solucionar por acordo os conflitos da complexa sociedade moderna é apenas parcialmente verdadeiro. O universalismo e o formalismo, que caracterizam o imperativo da lei nas democracias liberais, proporcionam um terreno no âmbito do qual as pessoas podem competir, formar coligações e, finalmente, obter compromissos.

Mas a democracia liberal não tem de ser necessariamente o sistema político mais ajustado para resolver conflitos sociais per se *. A capacidade da democracia para resolver pacificamente conflitos é superior quando estes surgem entre os chamados “grupos de interesses”, que partilham um consenso alargado e preestabelecido de valores ou regras básicas e quando os conflitos são principalmente de ordem económica. Existem, todavia, outros tipos de conflitos não económicos de muito mais difícil resolução, relacionados com questões como condição social herdada e nacionalidade, que as democracias não solucionam com facilidade.

O sucesso da democracia americana na resolução de conflitos entre os vários grupos de interesses da sua dinâmica e heterogénea população não significa que a democracia possa analogamente resolver conflitos que surjam noutras sociedades. A experiência americana é singular, dado os Americanos terem, como disse Tocqueville, “nascido iguais” 23. Não obstante a diversidade de estilos de vida, terras e raças de ascendência dos Americanos, ao chegarem à América, eles abandonaram em grande parte

* Em latim no original: “por si própria”. (N. da T.)

essas identidades e integraram-se numa nova sociedade sem classes sociais claramente definidas ou divisões étnicas e nacionalistas entranhadas. A estrutura social étnica da América tem sido suficientemente fluida, evitando o surgimento de classes sociais rígidas, subnacionalismos significativos ou minorias linguísticas . Por conseguinte, a democracia americana raramente teve de enfrentar alguns dos conflitos sociais intratáveis de outras sociedades mais antigas.

Mesmo assim, nem a democracia americana tem sido muito bem sucedida na resolução do seu problema étnico mais persistente, o dos Negros americanos. A escravatura negra constituiu a principal excepção à generalização de que os Americanos tinham “nascido iguais” e, na realidade, a democracia americana não conseguiu resolver a questão da escravatura por meios democráticos. Muito depois da sua abolição, na realidade bastante depois de os Negros americanos terem conseguido a total igualdade perante a lei,

muitos continuam profundamente alienados da corrente principal da cultura americana. Dada a natureza profundamente cultural do problema, tanto por parte de Negros como de Brancos, não é claro que a democracia americana consiga, de facto, fazer o necessário para assimilar completamente os

Negros e passar da igualdade de oportunidades para uma igualdade mais vasta de condições.

A democracia liberal pode ser mais funcional numa sociedade que já tenha atingido um alto nível de igualdade e consenso social sobre determinados valores elementares. No entanto, em sociedades altamente polarizadas em torno de classes sociais, de nacionalidades ou de religiões, a democracia pode ser uma fórmula para o impasse e a estagnação. A forma mais típica

de polarização é a de conflito de classes em países com estruturas sociais muito estratificadas e desiguais, herdadas de uma ordem social

feudal. Foi o que sucedeu em França, ao tempo da Revolução, e continua a ser o caso de países do Terceiro Mundo, como as Filipinas e o Peru. A sociedade é dominada por uma elite tradicional, em muitos casos por grandes proprietários que não são nem tolerantes nem empresários eficientes. O estabelecimento de uma democracia formal num país destes mascara enormes disparidades em termos de riqueza, prestígio, condição social e poder, que essas

elites podem utilizar para controlar o processo democrático. Surge então uma patologia social típica: o domínio das antigas classes sociais gera uma oposição de esquerda igualmente intransigente, que acredita que o próprio

sistema democrático é corrupto e precisa de ser esmagado, juntamente com os grupos sociais que protege. Não se pode dizer que uma democracia que protege os interesses de uma classe de proprietários incompetentes e ociosos e engendra uma guerra civil social seja economicamente funcional 25. A democracia não é também particularmente apta para resolver disputas entre grupos étnicos ou nacionais diferentes. A questão da soberania nacional é, por definição, inegociável: ou pertence a um povo ou a outro

- Arménios ou Azeris, Lituanos ou Russos -, e, quando grupos diferentes entram em conflito, raramente é possível chegar a um compromisso democrático pacífico, como acontece nos casos de disputas económicas.

A União Soviética não pôde tornar-se democrática e, simultaneamente, permanece unitária, porque não existia consenso entre as diferentes nacionalidades da União Soviética para partilhar cidadania e identidade comuns.

A democracia só apareceria com base na divisão do país em entidades nacionais mais pequenas. Surpreendentemente, a democracia americana tem conseguido enfrentar bem a diversidade étnica, mas esta tem sido mantida dentro de certos limites: nenhum dos grupos étnicos americanos constitui uma comunidade histórica, vivendo no seu território tradicional, com uma língua própria e a memória de uma nacionalidade e soberania passadas. Em princípio, uma ditadura em vias de modernização pode estabelecer com mais eficácia do que a

democracia condições sociais conducentes ao

crescimento económico capitalista e, com o tempo, à emergência de uma crescimento económico capitalista e, com o tempo, à emergência de uma democracia estável. Veja-se, por exemplo, o caso das Filipinas. Até hoje, a sociedade filipina continua a caracterizar-se por uma ordem social altamente desigual nas regiões rurais, onde um pequeno número de famílias de proprietários tradicionais controlam uma vasta proporção da terra arável do país. À semelhança de outras classes altas de proprietários, a versão filipina não se caracteriza por grande dinamismo e eficiência. Mesmo assim, devido à sua posição social, conseguiram continuar a influenciar largamente a política filipina após a independência. O domínio contínuo deste grupo

social deu azo a um dos poucos movimentos de guerriha maoísta que perduram no Sudeste asiático, ligado ao Partido Comunista das Filipinas e ao seu braço militar, o Novo Exército do Povo. A queda da ditadura de Marcos e a sua substituição por Corazón Aquino, em 1986, não conseguiram remediar quer o problema da distribuição de terras, quer o da insurreição,

talvez por a família da Sr.a Aquino ser uma das maiores proprietárias de terras das Filipinas. Desde a sua eleição, os esforços para empreender um programa sério de reforma agrária fracassaram devido à oposição de uma legislatura controlada maioritariamente pelas próprias pessoas que iriam ser visadas. Neste caso, a democracia é impotente para obter uma espécie de ordem social igualitária, que seria necessária como base para o crescimento capitalista ou para a estabilidade duradoura da própria democracia 26. Nestas circunstâncias, a ditadura podia potencialmente ser muito mais eficaz para conduzir uma sociedade moderna, como aconteceu quando o poder ditatorial foi utilizado para pôr em prática a reforma agrária durante a ocupação americana do Japão.

Um esforço semelhante de reforma foi levado a cabo pelos militares de esquerda que governaram o Peru entre 1968 e 1980. Antes do golpe militar, 50 % da terra do Peru era propriedade de 700 fazendeiros, que controlavam igualmente grande parte da política peruana. Os militares decretaram a

reforma agrária mais profunda da América Latina depois de Cuba, substituindo as antigas oligarquias agrárias por uma nova e moderna elite de industriais e tecnoburocratas, e, através do aperfeiçoamento do sistema educativo, abriram tecnoburocratas, e, através do aperfeiçoamento do sistema educativo, abriram também caminho para o crescimento drástico de uma classe

média 28. Este interlúdio ditatorial sobrecarregou o Peru com um sector público ainda maior e mais ineficaz2s, mas eliminou algumas das mais gritantes desigualdades sociais, melhorando assim, de certa forma, as perspectivas para o surgimento de um sector economicamente moderno, quando os militares recolheram às casernas, em 1980.

O uso do poder ditatorial do estado para destruir o poder de grupos sociais estabelecidos não se confina à esquerda leninista; a sua utilização por regimes de direita pode abrir caminho a economias de mercado e à consecução de níveis mais avançados de industrialização. Porque o capitalismo floresce melhor numa sociedade móvel e igualitária, em que a classe

média empresarial tenha afastado os proprietários tradicionais e outros grupos sociais privilegiados, mas economicamente ineficazes. Se uma ditadura em vias de modernização usa a coerção para acelerar este processo, evitando simultaneamente a tentação de transferir recursos e poder de uma classe tradicional de proprietários incompetentes para um sector público igualmente ineficaz, não há qualquer razão para que ela possa ser economicamente incompatível com as formas mais modernas de organização económica “pós-industrial”. Foi este tipo de lógica que levou Andranik Migranian e outros intelectuais soviéticos a apelarem para uma “transição autoritária” para uma economia de mercado na União Soviética, com a criação de uma presidência nacional com poderes ditatoriais 29.

As pronunciadas clivagens sociais, sejam de classe, nacionais, étnicas ou religiosas, podem ser mitigadas pelo próprio processo de desenvolvimento económico, melhorando, com o tempo, as probabilidades de um consenço democrático. Não há, todavia, garantias de que as diferenças não persistam

à medida que o país evolui economicamente ou que não reapareçam de uma forma mais virulenta. O desenvolvimento económico não enfraqueceu o sentido de identidade nacional entre os canadianos franceses do Quebeque; de facto, o receio de homogeneização pela cultura anglófona dominante estimulou o seu desejo de preservar essa

identidade. Afirmar que a democracia é melhor para sociedades que "nasceram iguais", como os Estados Unidos, levanta em primeiro lugar a questão de como uma nação chega a esse ponto. Assim, a democracia não se torna necessariamente mais funcional à medida que as sociedades se tornam mais complexas e diversificadas. Na realidade, falha precisamente tornam mais complexas e diversificadas. Na realidade, falha precisamente quando a diversidade de uma sociedade ultrapassa determinados limites.

O segundo dos argumentos apresentados, de que a democracia surge, eventualmente, como subproduto de uma luta de poder entre elites não democráticas, quer de esquerda quer de direita, também não explica a

contento a existência de uma evolução universal para a democracia liberal.

Pela lógica deste argumento, a democracia não coincide com o resultado preferido por qualquer dos grupos que lutam pela condução dos destinos do país. Torna-se, em vez disso, uma espécie de trégua entre facções rivais, ficando vulnerável a uma inflexão na balança do poder, o que pode permitir que um qualquer grupo ou elite ressurja triunfante. Por outras palavras, se a democracia apenas surgisse na União Soviética por personalidades ambiciosas como Gorbachev ou Yeltsin precisarem de um facho demagógico para brandir contra o aparelho do Partido, seguir-se-ia que a vitória de um ou do outro poderia eliminar os ganhos democráticos. Deduz-se também deste argumento que a democracia na América Latina pouco mais é do que um compromisso entre uma direita e uma esquerda autoritária, ou entre grupos poderosos da direita, cada um deles com a sua própria visão particular da sociedade, que imporá quando puder de novo assumir o poder. Isto talvez descreva exactamente o processo de transição democrática em determinados países, mas, se a democracia não surgir como primeira escolha, dificilmente será estável. Este tipo de explicação não serve de base para provar a evolução universal nessa direcção 30.

O último argumento, de que o desenvolvimento da industrialização produz classes médias educadas que preferem, naturalmente, os

direitos liberais e a participação democrática, é correcto apenas até certo ponto. É razoavelmente claro que a educação, se não é uma pré-condição absolutamente necessária, é pelo menos um auxiliar altamente desejável para a democracia.

É difícil imaginar uma democracia funcionando sobre rodas numa sociedade maioritariamente analfabeta, em que as pessoas não conseguem retirar dividendos da informação sobre as escolhas à sua disposição. Mas outra coisa é dividendos da informação sobre as escolhas à sua disposição. Mas outra coisa é dizer que a educação gera necessariamente a aderência a normas democráticas. É um facto que o aumento do nível de educação em países desde a União Soviética e a China à Coreia do Sul, Formosa e Brasil está estreitamente associado à difusão de normas democráticas. No entanto, acontece que, de momento, são democráticas as ideias em voga nos centros educacionais do mundo: não surpreende, pois, que um estudante da Formosa

que se forme em Engenharia na Universidade da Califórnia regresse a casa convicto de que a democracia representa a forma mais elevada de organização política para os países modernos. No entanto, isso não quer dizer que exista uma ligação necessária entre a sua especialização em engenharia, aquilo que é de facto economicamente importante para a Formosa, e a sua recém-adquirida convicção na democracia liberal. Pensar que a educação gera naturalmente valores democráticos reflecte uma considerável arrogância por parte do homem democrático. Noutras épocas, em que as ideias democráticas não eram tão amplamente aceites, os jovens que estudavam no Ocidente regressavam a casa convictos de que a onda do futuro para as sociedades modernas era o comunismo ou o fascismo. Hoje em dia, a

educação superior nos Estados Unidos e outros países ocidentais incute nos jovens a perspectiva historicista e relativista do pensamento do século XX.

Isto prepara-os para uma cidadania em democracias liberais, ao encorajar a tolerância em relação a pontos de vista divergentes, mas ensina-os também que não existe uma base absoluta de prova da

superioridade da democracia liberal em relação a outras formas de governo.

O facto de a maioria da classe média educada dos países industrializados mais desenvolvidos preferir a democracia liberal às várias formas de autoritarismo levanta a questão da razão de tal preferência. Parece evidente que a preferência pela democracia não é imposta pela lógica do próprio processo de industrialização. Na verdade, a lógica de tal processo parece puxar precisamente para a direcção oposta. Porque, se o objectivo prioritário de um país é, antes de mais, o crescimento económico, o melhor caminho dir-se-ia ser nem democracia mais, o crescimento económico, o melhor caminho dir-se-ia ser nem democracia liberal nem socialismo, quer leninista quer na sua variante democrática, mas a combinação da economia liberal e da política autoritária no que alguns observadores rotularam de “estado burocrata autoritário”, ao qual poderemos chamar “autoritarismo de mercado”.

Existem suficientes provas empíricas demonstrando que os modernizadores que seguem a via do autoritarismo de mercado produzem melhores resultados económicos do que os seus parceiros democráticos. Alguns dos registos históricos mais impressionantes de crescimento económico foram conseguidos por esses tipos de estado, neles incluindo a Alemanha imperial, o Japão de Meiji, a Rússia de Witte e Stolypin e, mais recentemente, o Brasil depois do golpe militar de 1964, o Chile de Pinochet e, claro, os países recém-industrializados da Ásia 31. Por exemplo, entre 1961 e 1968, o índice anual médio de crescimento das democracias em desenvolvimento, como a Índia, o Ceilão, as Filipinas, o Chile e a Costa Rica, foi de apenas 2,1 %, enquanto o grupo de regimes autoritários conservadores (Espanha, Portugal, Irão, Formosa, Coreia do Sul, Tailândia e Paquistão) tiveram um índice de crescimento médio de 5,2% 32.

As razões para o melhor desempenho económico dos estados autoritários de mercado são claras, tendo sido descritas pelo economista Joseph Schumpeter, no seu livro Capitalismo, Socialismo e Democracia. Ainda que, nos países democráticos, os eleitores possam, em abstracto, subscrever princípios de mercado livre, depressa se revelam prontos a abandoná-los

quando os seus próprios interesses económicos pessoais a curto prazo são postos em causa. Por outras palavras, não constitui um dado adquirido que as populações democráticas façam escolhas económicas racionais ou que os que sofreram prejuízos económicos não utilizem o seu poder político para

proteger as suas posições. Os regimes democráticos, como reflexo das exigências dos vários grupos de interesses das sociedades que integram, tendem a gastar mais na segurança social, a criar desincentivos à produção com políticas de impostos proporcionais aos rendimentos, a proteger

indústrias inviáveis e não competitivas, e, por conseguinte, têm défices orçamentais maiores e mais altos índices de inflação. Para referir um exemplo interno, durante os anos 80, os Estados Unidos gastaram muito mais do que produziram através do recurso a crescentes défices orçamentais, restringindo o crescimento económico futuro e as escolhas de futuras gerações para manter o seu alto nível de consumo. Não obstante uma preocupação generalizada de que este tipo de imprevidência seria a longo prazo prejudicial, tanto em termos económicos como políticos, o sistema democrático americano foi incapaz de enfrentar seriamente o problema, pois não conseguiu decidir como distribuir com justiça a sobrecarga resultante dos cortes orçamentais e aumento de impostos. Assim, nos últimos anos, a democracia na América não demonstrou possuir um alto grau de eficácia económica.

Por outro lado, e em princípio, os regimes autoritários conseguem empreender políticas económicas verdadeiramente liberais, despojadas de objectivos redistributivos que constranjam o crescimento. Não têm de responder perante trabalhadores de indústrias em declínio ou subsidiar sectores ineficientes simplesmente porque estes têm peso político. Podem mesmo usar o poder do estado para reduzir o consumo no interesse do crescimento a longo prazo. Durante o período de grande crescimento dos anos 60, o governo da Coreia do Sul conseguiu refrear as reivindicações salariais ilegalizando as greves e proibindo o debate sobre consumo e segurança social dos trabalhadores. A transição da Coreia do Sul para a democracia, em 1987, em contraste, deu origem a uma enorme proliferação de greves e de reivindicações salariais, há muito reprimidas, a que o novo e democraticamente recém-eleito regime não conseguiu dar resposta. Isso traduziu-se num aumento significativo dos custos de mão-de-obra e na perda da competitividade coreana. É claro que os regimes comunistas têm conseguido atingir índices muito altos de poupança e investimento através da brutal compressão do consumo, mas o crescimento a longo prazo e a capacidade de modernização ficam prejudicados pela ausência de competição.

Por outro lado, o autoritarismo de mercado concilia o melhor das duas alternativas: consegue impor um alto nível de disciplina social às respectivas populações, enquanto permite uma amplitude suficiente de liberdade para encorajar a inovação e a utilização da maior parte das modernas tecnologias. Se a tese contra a eficácia económica das democracias é a de que estas interferem demasiado no mercado a bem dos objectivos de redistribuição e consumo, a tese contrária diz que não interferem o suficiente. As políticas económicas dos regimes autoritários de mercado são, de certa forma, muito mais estatais do que as das democracias desenvolvidas da América do Norte e da Europa ocidental. Todavia, este estatismo é intencionalmente direccionado mais para um grande crescimento económico do que para objectivos como redistribuição e justiça social. Não é claro que, tanto para o Japão

como para os países asiáticos recém-industrializados, as chamadas "políticas industriais", nas quais o estado subsidia ou apoia determinados sectores económicos em detrimento de outros, tenham constituído mais uma ajuda do que um obstáculo. Mas este tipo de intervenção estatal no mercado, executado com competência e mantido dentro dos amplos paramêtros de um mercado competitivo, promoveu o crescimento com bastante sucesso. Os planificadores da Formosa de finais dos anos 70 e início dos anos 80 conseguiram transferir os investimentos das indústrias leves como os têxteis para outras mais avançadas, como a electrónica e os semicondutores, não obstante o considerável custo social e o desemprego que provocou naquelas.

A política industrial resultou na Formosa só porque o estado foi capaz de proteger os seus tecnocratas das pressões políticas, para que estes pudessem tomar decisões de acordo com critérios de eficácia - por outras palavras, funcionou porque a Formosa não era governada democraticamente. Uma política industrial americana terá muito menos sucesso em melhorar a competitividade económica, precisamente porque a América é mais democrática do que a Formosa ou os países recém-industrializados do Sudeste asiático.

Nos Estados Unidos da América, o processo de planeamento cairia rapidamente nas teias das pressões do Congresso, quer para proteger

indústrias ineficazes, quer para favorecer grupos de pressão.

Existe uma relação inquestionável entre o desenvolvimento económico e a democracia liberal, facilmente perceptível em todo o mundo. No entanto, a natureza exacta desse relacionamento é mais complicada do que parece à primeira vista e nenhuma das teorias apresentadas até agora a consegue

explicar convenientemente. Em termos políticos, a lógica da ciência natural explicar convenientemente. Em termos políticos, a lógica da ciência natural moderna e do processo de industrialização que promove não aponta para uma única direcção, como acontece na esfera económica. A democracia liberal é compatível com a maturidade industrial e preferida por cidadãos de muitos países industrialmente desenvolvidos, embora não pareça existir uma ligação necessária entre ambas. O mecanismo subjacente à nossa história direccional tanto pode dar origem a um futuro burocrata autoritário como a um futuro liberal. Vamos, pois, ter de olhar para outros lados, tentando compreender a actual crise de autoritarismo e a revolução democrática

mundial.

#11

Resposta à questão precedente

À questão de Kant: “É possível escrever uma história universal de um ponto de vista cosmopolita?”, a nossa resposta é: “Sim.”

A ciência natural moderna deu-nos um mecanismo cujo progressivo desenvolvimento oferece direccionalidade e coerência à história humana dos últimos séculos. Numa época em que já não podemos identificar as experiências europeia e norte-americana com as de toda a humanidade, o mecanismo é verdadeiramente universal. Além das tribos das selvas do Brasil e da Nova Guiné papua, em vias de

extinção, não existe um único ramo da humanidade que não tenha sido influenciado pelo mecanismo e que não esteja ligado ao resto da humanidade pelo nexo económico universal do consumismo moderno. Não é sinal de provincianismo, mas de cosmopolitismo, reconhecer a emergência, nos últimos séculos, de uma cultura verdadeiramente global, centrada no crescimento económico, e este impulsionado pela tecnologia e pelas relações sociais capitalistas necessárias à sua promoção e manutenção. As sociedades que sociais capitalistas necessárias à sua promoção e manutenção. As sociedades que tentaram resistir a esta unificação, desde o Japão de Tokugawa e a Sublime Porta* até à União Soviética, República Popular da China, Birmânia e Irão, conseguiram apenas realizar acções de retaguarda que perduraram somente por uma ou duas gerações. Mas aquelas que não sucumbiram a uma tecnologia militar superior foram seduzidas pelo brilho do mundo material criado pela ciência natural moderna. Embora nem todos os países se possam transformar em sociedades de consumo num futuro próximo, é difícil encontrar um que não

vise esse objectivo.

Dado o domínio da ciência natural moderna, é difícil defender a ideia de que a história é cíclica. Não quer isto dizer que a história não se repita. Os que leram Tucídides notam os paralelos entre a rivalidade de Atenas e

* Nome do governo imperial da Turquia. (N. da T.)

Esparta e o conflito da guerra fria entre os Estados Unidos e a União Soviética. Os que seguiram a ascensão e a queda periódicas de certas potências da antiguidade e as comparam com as contemporâneas não se enganam ao apontar semelhanças. No entanto, a ressurgência de certos padrões históricos prolongados é compatível com uma história direccional e dialéctica, desde que se aceite que existe memória e movimento entre as repetições. A democracia ateniense não é o mesmo que democracia moderna, nem existe um equivalente contemporâneo para Esparta, apesar de certas semelhanças que pudessem ser encontradas na União Soviética de Estaline. Uma história verdadeiramente cíclica, tal como foi imaginada por

Platão ou Aristóteles, exigiria um cataclismo global de uma magnitude tal que toda a memória de épocas anteriores se perdesse. É difícil conceber, mesmo numa era de armas nucleares e aquecimento global, um cataclismo com capacidade para destruir a ideia da ciência natural moderna. E, enquanto uma estaca não atravessar o coração desse vampiro, ele renascerá - com todos os seus estaca não atravessar o coração desse vampiro, ele renascerá - com todos os seus acessórios sociais, económicos e políticos - no espaço de algumas gerações. Uma inversão profunda do curso significaria a ruptura total com a ciência natural moderna e o mundo económico por ela criado. Parece haver poucas probabilidades de que alguma sociedade contemporânea o queira fazer e, de qualquer forma, a competição militar vai compelindo ao envolvimento nesse mundo.

No final do século XX, Hitler e Estaline surgem como desvios da história que levaram a becos sem saída, mais do que a verdadeiras alternativas de organização social. Embora com custos humanos incalculáveis, aqueles totalitarismos, na sua forma mais pura, consumiram-se numa geração -hitlerianismo em 1945 e o estalinismo em 1956. Muitos outros países tentaram criar réplicas de totalitarismo pelas mais diversas formas, desde a Revolução Chinesa, em 1949, ao genocídio dos Khmer Vermelhos, no Camboja, em meados dos anos 70, passando por uma miríade de pequenas e brutais ditaduras de esquerda, na Coreia do Norte, Iémen do Sul, Etiópia, Cuba e Afeganistão, e de direita, no Irão, Irquea ue e Síria. No entanto a característica comum destes recentes pseudototalitarismos é terem ocorrido em países relativamente atrasados e empobrecidos do Terceiro Mundo 2. O fracasso persistente do comunismo em se fixar no mundo desenvolvido e a sua prevalência entre países acabados de chegar às primeiras fases da industrialização sugerem que a “tentação totalitária” tem sido fundamentalmente, como referiu Walt Rostow, uma “doença de transição”, uma condição patológica que brota dos requisitos sociais e políticos comuns a países de uma determinada fase de desenvolvimento socioeconómico 3.

E o que dizer, então, do fascismo que nasceu num país altamente desenvolvido? Como é possível relegar o nacional socialismo alemão para uma “fase da história”, em vez de o considerar uma invenção da própria modernidade?

E, se a tolerância da geração dos anos 30 foi arrancada à sua complacência pela explosão de ódios supostamente “ultrapassados” pelo progresso da civilização, quem poderá garantir que não iremos ser surpreendidos por uma nova erupção vinda de uma outra fonte até agora desconhecida? vinda de uma outra fonte até agora desconhecida?

A resposta, claro, é que não existem garantias, nem podemos assegurar às gerações futuras que não surgirão novos Hitlers ou Pol Pots. Um pró-hegeliano moderno que defendesse ser Hitler necessário para levar a democracia à Alemanha, depois de 1945, mereceria o ridículo. Por outro lado, uma história universal não precisa de justificar todos os regimes tirânicos nem todas as guerras para demonstrar a existência de um padrão mais profundo e significativo na evolução humana. O poder e a regularidade persistentes desse processo evolutivo não são afectados, mesmo que admitamos haver largos e aparentemente inexplicáveis hiatos, tal como a teoria

biológica da evolução não foi prejudicada pela extinção repentina dos dinossauros.

Não basta citar simplesmente o holocausto para pôr termo ao debate sobre a questão do progresso ou racionalidade da história humana, embora o horror desse acontecimento nos deva obrigar à pausa e à meditação. Há uma tendência para não discutir racionalmente as causas históricas do holocausto, tal como os activistas antinucleares se opõem à discussão racional da détente ou do uso estratégico de armas nucleares. Nos dois casos está subjacente a ideia de que a “racionalização” minimizará o genocídio. Entre os escritores que vêem o holocausto, de certa forma, como o evento principal da modernidade, é comum defender-se que o holocausto é historicamente singular na sua maldade e, ao mesmo tempo, uma manifestação de maldade potencialmente universal, latente em todas as sociedades.

Mas tem de ser uma coisa ou outra: se se considerar um acontecimento maléfico singular, sem precedente histórico, as suas causas têm de ser também singulares, dificilmente reproduzíveis noutros países e noutras épocas 4.

Não pode, por conseguinte, ser de forma alguma visto como um aspecto

necessário da modernidade. Por outro lado, se se considerar uma manifestação de maldade universal, não será mais do que uma versão extrema do terrível, mas familiar, fenómeno de excesso nacionalista,

que pode fazer abrandar, mas não descarrilar, a locomotiva da história.

Inclino-me para a versão de que o holocausto foi simultaneamente uma maldade singular e o produto de circunstâncias históricas únicas que se conjugaram na Alemanha dos anos 20 e 30. Estas condições não só não estão latentes nas Alemanha dos anos 20 e 30. Estas condições não só não estão latentes nas sociedades mais desenvolvidas, como seria muito difícil (embora não impossível) a sua futura repetição em outras sociedades.

Muitas destas circunstâncias, tais como a derrota numa guerra prolongada e brutal e a depressão económica, são bem conhecidas e possíveis de

acontecer noutros países. Outras, no entanto, são intrínsecas às tradições culturais e intelectuais particulares da Alemanha da época, ao seu anti-materialismo e à enfatização dada à luta e ao sacrifício, que a tornaram totalmente distinta da França e da Inglaterra liberais. Estas tradições, de forma alguma "modernas", foram postas à prova pelos angustiantes problemas sociais provocados pela industrialização de estufa da Alemanha imperial antes e depois da Guerra Franco-Prussiana. É possível compreender o

nazismo como uma variante, embora extrema, da "doença da transição", um subproduto do processo de modernização que não é, de forma alguma, um componente necessário da modernidade5. Nada disto implica que um fenómeno como o nazismo seja agora impossível, só porque avançámos socialmente para além dessa fase. Sugere, todavia, que o fascismo é uma condição patológica e extrema que não pode servir para julgar a modernidade como um todo.

Afirmar que o estalinismo ou o nazismo são doenças do desenvolvimento social não implica cegueira perante a sua monstruosidade ou falta de simpatia pelas suas vítimas. Como Jean-François Revel realçou, o facto de a democracia liberal surgir vitoriosa em alguns países nos anos 80 nada significa para a maioria da humanidade dos últimos cem anos, cujas vidas foram consumidas pelo totalitarismo 6.

Por outro lado, também o facto de as suas vidas terem sido desperdiçadas e a sua dor não redimida não nos deve tornar incapazes de enfrentar a questão da existência ou não de um padrão racional da história. Subsiste uma expectativa generalizada de que uma história universal, a existir, deve

funcionar como uma espécie de teodiceia secular, isto é, uma justificação de tudo o que existe em função de um percurso para o fim da história. Não é tudo o que existe em função de um percurso para o fim da história. Não é razoável esperar tal coisa de qualquer história universal. Uma tal dedução intelectual representa uma enorme falta de atenção para o detalhe e a textura da história, acabando quase por ignorar completamente povos e épocas que constituem a "pré-história". Qualquer história universal que se elabore acabará inevitavelmente por não incluir muitos acontecimentos que foram bem reais para os povos que os experimentaram. Uma história universal é simplesmente um instrumento intelectual; não pode substituír-se a Deus, redimindo pessoalmente todas as vítimas da história.

A existência de hiatos, como o holocausto no desenvolvimento histórico - por mais terríveis que sejam -, também não invalida o facto óbvio de a modernidade ser um todo coerente e muito poderoso. A existência de hiatos não torna menos real a verificação de notáveis semelhanças nas experiências dos povos que atravessaram o processo de modernização. Ninguém

pode negar que a vida do século XX é profundamente diferente da de épocas anteriores e que poucos dos satisfeitos residentes das democracias desenvolvidas, que escarnecem da ideia de progresso histórico em abstracto, estariam dispostos a viver em países atrasados do Terceiro Mundo, os quais

representam, na realidade, uma anterior fase da humanidade. Pode aceitar-se o facto de a modernidade ter possibilitado novos instrumentos para a maldade humana, pôr mesmo em causa o progresso moral humano, e, contudo, continuar a acreditar na existência de um processo histórico direccional e coerente.

12

Não há democracia sem democratas

Deveria ser já evidente que o mecanismo que temos vindo a referir representa essencialmente uma interpretação económica da história. A "lógica da ciência natural moderna" não tem força própria para além da dos seres humanos que querem utilizar a ciência, tanto para conquistarem a natureza e satisfazerem necessidades, como para se protegerem contra os perigos .Por si só, a ciência (quer sob a forma de produção mecanizada, quer de organização racional de trabalho) impõe apenas um horizonte de possibilidades tecnológicas determinadas pelas leis básicas da natureza. É o desejo

humano que leva o homem a explorar essas possibilidades: não o desejo de satisfazer um conjunto limitado de necessidades "naturais", mas um desejo extremamente elástico cujo horizonte próprio de possibilidades é constantemente alargado.

Por outras palavras, o mecanismo é uma espécie de interpretação marxista da história que leva a uma conclusão completamente não marxista.

É o desejo do "ser específico do homem "de produzir e consumir que o leva a trocar o interior pela cidade, a trabalhar em enormes fábricas ou grandes burocracias em vez de tratar a terra, a vender o seu trabalho pela melhor oferta, em vez de continuar o ofício dos seus antepassados,a adquirir uma educação e a submeter-se à disciplina do relógio.

No entanto, e ao contrário do que diz Marx, o tipo de sociedade que permite aos povos produzir e consumir grandes quantidades de produtos em termos de uma maior igualdade não é a comunista, mas a capitalista. No vol. III de O Capital, Marx descreve da seguinte forma o reino da liberdade que emergirá sob a égide do comunismo:

Na realidade, o reino da liberdade começa precisamente onde cessa o trabalho exigido pela necessidade e considerações mundanas; assim, pela própria natureza das coisas, a liberdade está para além da esfera da efectiva produção material. Tal como o selvagem tem é de

enfrentar a natureza para satisfazer as suas necessidades, para manter e reproduzir a vida, também o homem civilizado o tem de fazer ao nível de todas as formações sociais o tem de fazer ao nível de todas as formações sociais

e sob todas as formas de produção possíveis. No seu desenvolvimento, este reino de necessidade física alarga-se em consequência de novas apetências; mas, ao mesmo tempo, também aumentam as forças de produção que satisfazem estas apetências. Neste contexto, a liberdade apenas pode subsistir numa interligação com a natureza, colocando-a sob o controlo comum, em vez de ser governada por ela como pelas forças cegas da natureza; isto, a atingir com o menor dispêndio de energia e nas condições mais favoráveis e dignas da natureza humana. Mas nem por isso deixa de continuar a existir um reino da necessidade. Para além dele começa o desenvolvimento da energia humana, que é um fim em si mesmo, o verdadeiro reino da liberdade, o qual, contudo, apenas pode desabrochar quando assente no reino da necessidade. Para tanto, a redução do dia de trabalho é um pré-requisito fundamental.

O reino marxista da liberdade é, de facto, o dia de trabalho de quatro horas: isto é, uma sociedade tão produtiva que o trabalho de um homem numa manhã seja suficiente para satisfazer todas as suas necessidade naturais e as da sua família e companheiros, deixando-lhe a tarde para caçar,

dedicar-se à poesia ou à crítica. De certa forma, sociedades comunistas como a da União Soviética ou da antiga República Democrática Alemã conseguiram atingir este reino de liberdade, uma vez que poucas pessoas se empenhavam em mais de quatro horas diárias de trabalho honesto. No entanto, o tempo remanescente raramente era despendido a escrever poesia

ou crítica, uma vez que tal as atiraria imediatamente para a cadeia; esse tempo era gasto em bichas, a beber, ou a maquinar possibilidades de tirar férias numas termas lotadas ou numa praia poluída. Mas, se o “tempo necessário de trabalho”, bastante para satisfazer as necessidades físicas

elementares, era de uma média de quatro horas para os trabalhadores

de sociedades socialistas, tal equivalia a uma ou duas horas em sociedades capitalistas, sendo certo que as seis ou sete de “trabalho excedente”, que completam o dia de trabalho, não beneficiam apenas os bolsos dos capitalistas, completam o dia de trabalho, não beneficiam apenas os bolsos dos capitalistas, mas permitem também aos trabalhadores comprarem automóveis e

máquinas de lavar, churrasqueiras e roulottes. Se isto representa ou não “um reino de liberdade” significativo, é outra história, mas um trabalhador americano estava muito menos condicionado ao “reino da necessidade” do que o seu colega soviético.

É claro que as estatísticas sobre a produtividade por trabalhador não estabelecem uma relação necessária com a felicidade. Como explicou Marx, as necessidades físicas aumentam na proporção da produtividade e seria necessário saber qual o tipo de sociedade que mantém um melhor equilibro

entre as necessidades e as capacidades de produção para se apurar onde existem trabalhadores mais satisfeitos. A ironia é que as sociedades comunistas fizeram seu o horizonte sempre em expansão de apetências próprias das sociedade de consumo ocidentais, sem possuírem os meios de as satisfazer. Erich Honecker costumava dizer que o padrão de vida da República Democrática Alemã era “muito mais alto do que no tempo do

Kaiser”; era, de facto, muito mais alto do que o da maior parte das sociedades

da história da humanidade, satisfazendo, de longe, muitas vezes mais as necessidades “naturais” do homem. Mas isso era irrelevante. Os Alemães do Leste não se comparavam com os seus antepassados do tempo do Kaiser, mas sim com os Alemães Ocidentais contemporâneos, e sentiam que a sua sociedade ficava a perder.

Se o homem é fundamentalmente um animal económico, impelido pelo seu desejo e pela razão, o processo dialéctico da evolução histórica seria razoavelmente similar para as diferentes sociedades e culturas. Esta foi a conclusão da “teoria da modernização”, que bebeu no marxismo uma visão

essencialmente económica das forças que provocam a transformação histórica. A teoria da modernização é muito mais plausível nos anos 90 do que era quinze ou teoria da modernização é muito mais plausível nos anos 90 do que era quinze ou vinte anos atrás, altura em que foi submetida a fortes críticas nos círculos académicos. Quase todos os países que conseguiram atingir um alto nível de desenvolvimento económico estão, de facto, a ficar cada vez mais, e não menos, parecidos entre si. Embora os países possam percorrer percursos diversos para atingir o fim da história, existem poucas variantes

de modernidade além da democracia liberal capitalista. Todos os países em vias de modernização, da Espanha e Portugal à União Soviética, China, Formosa e Coreia do Sul, seguiram este caminho.

Mas, tal como todas as teorias económicas da história, a teoria da modernização não é inteiramente satisfatória. É uma teoria que resulta se se considerar o homem uma criatura económica, motivada por imperativos de crescimento económico e de racionalidade industrial. A força inegável desta teoria é devida ao facto de os seres humanos, em especial enquanto organizados, agirem impelidos por tais motivos durante a maior parte das suas vidas. Existem, todavia; outros aspectos da motivação humana que nada têm a ver com a economia, e é aí que os hiatos da história - a maioria das guerras, a irrupção repentina de paixões religiosas, ideológicas ou nacionalistas que dão vida a fenómenos como Hitler e Khomeini - têm a sua origem. Uma verdadeira história universal da humanidade deveria explicar não apenas as profundas tendências evolutivas em sucessão, mas também os hiatos e as surpresas.

Quer isto dizer que não é possível explicar adequadamente o fenómeno da democracia se a abordarmos em termos puramente económicos. Um registo económico da história leva-nos às portas da Terra Prometida da democracia liberal, mas não nos permite transpô-las. O processo da modernização económica pode trazer consigo transformações sociais em grande escala, tal como a transformação de sociedades tribais e agrícolas em

sociedades de classe média, urbanas e educadas que, de alguma forma, criam as condições materiais para a democracia. Este processo, no entanto, não explica a democracia em si, porquanto, se o aprofundarmos, descobrir-se-á que raramente a democracia é uma escolha económica. As primeiras e mais importantes revoluções democráticas, as dos Estados Unidos e da

França, ocorreram precisamente na altura em que a revolução industrial dava os primeiros passos na Inglaterra e antes de os dois países se terem “modernizado” economicamente, tal como hoje entendemos a modernização económica. Por conseguinte, a sua opção em prol dos direitos do homem não podia ter sido determinada pelo processo de industrialização. Os Pais Fundadores da América podiam ter ficado irados contra as tentativas da Coroa britânica em colectar impostos sem a concomitante representação parlamentar, mas a sua decisão de declarar a independência e lutar contra a Grã-Bretanha, a fim de estabelecer uma nova ordem democrática, dificilmente pode ser apresentada como uma questão de eficácia económica.

Nessa altura, tal como em muitas outras da história mundial, existia a alternativa de prosperidade sem liberdade - desde os colonos conservadores, que se opuseram à Declaração de Independência dos Estados Unidos, aos modernizadores autoritários da Alemanha e do Japão do século XIX; de contemporâneos como Deng Xiaoping, que abriu o seu país à liberalização e modernização económica sob a tutela continuada de um Partido Comunista ditatorial, a Lee Kuan Yew, de Singapura, o qual argumentava que a democracia seria um obstáculo ao espectacular sucesso económico do país.

Mesmo assim, em todas as épocas houve povos que escolheram o caminho não económico, arriscando as suas vidas e subsistência, para lutar por direitos democráticos. Não há democracia sem democratas, isto é, sem um homem especificamente democrático, que deseja e dá forma à democracia, sendo, por sua vez, formado por ela.

Além disso, uma história universal fundamentada no desenvolvimento progressivo da ciência natural moderna só pode dar sentido aos últimos quatro séculos da história da humanidade, a partir da descoberta do método científico, nos séculos XVI e XVII. De qualquer forma, nem o método científico nem a expansão do desejo humano, que conduziu aos subsequentes esforços para conquistar a natureza e submetê-la aos objectivos do homem, nasceram ex nihilo* das penas de Descartes ou Bacon. Uma história universal mais profunda, mesmo que baseada em grande parte na ciência natural moderna, teria de apreender as origens pré-modernas da ciência e do

desejo - causa do desejo subjacente ao desejo do Homem Económico.

Estas considerações sugerem que não estamos a progredir muito na nossa tentativa de compreender os fundamentos quer da actual revolução liberal mundial, quer de qualquer história universal que pudesse estar na sua base. O mundo económico moderno é uma estrutura maciça e imponente que

mantém grande parte das nossas vidas numa grilheta de ferro, mas o processo que lhe deu forma não é coincidente com a própria história, nem suficiente para explicar se chegámos ao fim da mesma. Para tal, é preferível

*Em latim no original: “do nada”, sem antecedentes(N. da T.)

basearmo-nos, não em Marx e na tradição da ciência social gerada pela sua visão económica da história, mas em Hegel, o seu predecessor “idealista”, que foi o primeiro filósofo a responder ao desafio kantiano de escrever uma história universal. A compreensão de Hegel acerca do mecanismo subjacente ao processo histórico é incomparavelmente mais profunda que a de Marx ou a de qualquer outro cientista social contemporâneo. Para Hegel, o motor fundamental da história humana não é a ciência natural moderna ou o cada vez mais vasto horizonte de desejo que lhe dá força, mas sim um

impulso completamente não económico, a luta pelo reconhecimento. A história universal de Hegel complementa o mecanismo que acabámos de delinear, oferecendo, por outro lado, uma compreensão mais profunda do homem -“homem enquanto homem” -, que nos permite compreender as descontinuidades, as guerras e as súbitas irrupções de irracionalidade que agitam a quietude do desenvolvimento económico e que têm caracterizado a verdadeira história humana.

É importante voltar a Hegel, porque a sua obra também nos proporciona

uma estrutura para compreender se o processo histórico humano continuará indefinidamente ou se chegámos, de facto, ao fim da história. Como ponto de partida para esta análise, vamos aceitar a tese

hegeliano-marxista de que a partida para esta análise, vamos aceitar a tese hegeliano-marxista de que a história passada progrediu dialecticamente, ou seja, através de um processo de contradição, deixando de lado, por agora, a questão de saber se a dialéctica tem base ideal ou material. Isto é, algures no mundo surge uma determinada forma de organização sociopolítica, contendo uma contradição interna que, com o tempo, provocará a sua própria destruição e substituição por outra diferente e mais bem sucedida. O problema do fim da

história pode ser equacionado nos seguintes termos: existem "contradições" na nossa ordem demo-liberal contemporânea que nos levem a prever a continuação do processo histórico e a produção de uma ordem nova e superior? A existência de uma "contradição" seria perceptível se detectássemos uma fonte de descontentamento social suficientemente radical para

provocar, eventualmente, a queda das sociedades demo-liberais - o "sistema", na linguagem dos anos 60-como um todo. Não é suficiente apontar os "problemas" das democracias liberais contemporâneas, mesmo graves, como os défices orçamentais, a inflação, o crime ou a droga. Um "problema" não se transforma em "contradição" a não ser que seja de tal forma grave que não só não possa ser solucionado pelo sistema, mas também corroa a legitimidade do próprio sistema, que acaba por cair sob o seu próprio peso. Por exemplo, para Marx, o empobrecimento contínuo do proletariado das sociedades capitalistas não constituía apenas um "problema", mas uma "contradição", visto gerar uma situação revolucionária que faria ruir toda a estrutura da sociedade capitalista, substituindo-a por outra. Inversamente poder-se-á argumentar que a história está a chegar ao fim, caso a actual forma de organização social e política

satisfaça completamente as características mais essenciais dos seres humanos.

Mas como apurar se persistem algumas contradições na nossa ordem actual? Existem essencialmente duas formas de abordar este problema. Pela primeira, observaríamos o actual curso do desenvolvimento histórico, para verificar se existe um padrão visível da história que

revele a superioridade de uma particular forma de sociedade. Tal como um economista moderno não tenta de defenir a “utilidade” ou o “valor” do produto em si, aceitando a avaliação do mercado expressa através do preço, também nós devemos aceitar o julgamento do “mercado” da história mundial. Podemos ver a história humana como um diálogo ou uma competição entre regimes ou diferentes formas de organização social diferenciados. As sociedades “refutam-se” entre si neste diálogo, triunfando ou sobrevivendo umas às outras - nalguns casos, através da conquista militar, noutros, pela superioridade do sistema económico e, noutros ainda, devido a uma maior coesão política interna 3. Se, através dos séculos, as sociedades humanas evoluem ou convergem para uma única forma de organização sociopolítica, como a democracia liberal, se não parecem existir alternativas viáveis a esse modelo e se habitantes das democracias liberais não expressam um descontentamento radical pelas suas vidas, pode dizer-se que o diálogo atingiu uma conclusão final e definitiva. O filósofo historicista seria tentado a aceitar as reivindicações de superioridade e de finalismo da democracia liberal. Die Weltgeschichte ist das Weltgericht: “A história universal é o juízo final do direito.” 4

Isto não quer dizer que aqueles que seguem esta abordagem devam simplesmente adorar o poder e o sucesso de acordo com a máxima “o poder faz a razão” *. Não é preciso apoiar todas as tiranias e todos os presumíveis construtores de impérios que se pavoneiam fugazmente no palco da história mundial, mas tão-só aquele regime ou sistema que sobrevive a todo o processo da história mundial. Isto implica que o sistema tenha capacidade para resolver o problema da satisfação humana, que tem estado presente na história desde o seu início, assim como capacidade de sobrevivência e adaptação ao ambiente humano em transformação5.

Uma abordagem tão “historicista”, qualquer que seja o seu grau de sofisticação, padece, mesmo assim, do seguinte problema: como ter a certeza de que uma aparente falta de “contradições” num sistema social aparentemente triunfante - neste caso, a democracia liberal - não é ilusória e que o

tempo não porá a descoberto novas contradições, exigindo uma nova fase na evolução histórica da humanidade? Sem um conceito-base da natureza

* Curiosamente, entre nós, no sentido contrário a esta máxima, cita-

se o lugar-comum: “A força da nossa razão é bem a razão da nossa força.” (N. da T.)

humana, que postule uma hierarquia das características humanas essenciais e não essenciais, seria impossível saber se uma paz social aparente traduz uma verdadeira satisfação dos desejos humanos, e não o trabalho eficiente de um aparelho policial, ou apenas a calma que precede a tempestade

revolucionária. É preciso não esquecer que, nas vésperas da Revolução Francesa, muitos observadores viam na Europa uma ordem social bem sucedida e satisfatória, tal como aconteceu no Irão, nos anos 70, ou nos países da Europa do Leste, nos anos 80. Um outro exemplo: algumas feministas contemporâneas afirmam que a maior parte da história foi uma história de conflitos entre sociedades “patriarcais”, mas que as sociedades “matriarcais”, mais consensuais, generosas e pacíficas, constituem uma alternativa viável. É impossível prová-lo empiricamente, uma vez que não existem exemplos de sociedades matriarcais 6. Todavia, não se pode excluir a possibilidade de virem a existir no futuro, se estiver correcto o entendimento feminista das possibilidades de libertação da faceta feminina da personalidade humana. E, se assim for, ainda não teremos atingido o fim da história.

Uma forma alternativa de abordagem para determinar se atingimos o fim da história pode ser caracterizada como “trans-histórica”, uma abordagem fundamentada num conceito de natureza. Isto é, julgar a suficiência das actuais democracias liberais na perspectiva de um conceito transhistórico do homem. Não se olharia simplesmente para a evidência empirica do descontentamento popular nas sociedades do mundo real, por exemplo da Grã-Bretanha ou da América. Apelar-se-ia, outrossim, para uma compreensão da natureza humana, para aqueles predicados permanentes, ainda que não

manifestamente visíveis, do homem enquanto homem, aferindo-se o grau de adequação das democracias contemporâneas em função deste padrão. Esta abordagem libertar-nos-ia da tirania do presente, isto é, dos padrões e expectativas estabelecidos pela própria sociedade que tentamos julgar’.

O simples facto de a natureza humana não ter sido criada “de uma

vez e para sempre", mas se criar a si própria com o "decurso do tempo histórico", não evita a necessidade de falar da natureza humana, quer como estrutura, no quadro da a necessidade de falar da natureza humana, quer como estrutura, no quadro da qual o homem se modela a si próprio, quer como um fim, ou telos, em direcção ao qual parece mover-se o desenvolvimento

histórico da humanidade. Por exemplo, se, como Kant sugere, a razão do homem não se desenvolve totalmente senão como resultado de um processo social longo e cumulativo, tal não implica que a razão seja um aspecto menos "natural" do homem 9.

Assim, seria impossível falar de "história", e muito menos de uma "história universal", sem referir um padrão transhistórico permanente, isto é, sem referência à natureza. A "história" não é um dado adquirido, um mero catálogo de tudo o que aconteceu no passado, mas um esforço deliberado de abstracção em que se separam os acontecimentos importantes dos

não importantes. São variáveis os padrões a que esta abstracção se pode reportar. Nas últimas gerações, por exemplo, tem havido um movimento de afastamento da história diplomática e militar e de aproximação da história social, da história das mulheres e das minorias, ou da história do "quotidiano". O facto de o foco da atenção histórica estar a transferir-se dos ricos e poderosos para as camadas sociais mais baixas não implica o abandono dos modelos de selecção histórica, mas apenas a mudança desses modelos de acordo com uma consciência mais recente e igualitária. Todavia, nem o

historiador diplomático nem o social conseguem escapar à escolha entre o que é importante e o que não o é; daí a referência a um padrão que existe algures "exteriormente" à história (e, ocasionalmente, fora da esfera de competência dos historiadores profissionais qua* historiadores). Isso é

sobretudo aplicável a uma história universal em que se exigem os mais elevados níveis de abstracção. O historiador universal tem de estar pronto a ignorar povos e épocas inteiras como essencialmente pré ou não históricas, se estas não influenciarem o "enredo" central da sua história.

Parece inevitável, portanto, passar da discussão da história para a discussão da

Parece inevitável, portanto, passar da discussão da história para a discussão da natureza, se tivermos a intenção de nos debruçar seriamente sobre a questão do fim da história. Não podemos discutir as perspectivas a longo prazo da democracia liberal - o seu fascínio sobre as pessoas que a não experimentaram e a sua continuidade para aqueles que vivem há muito sob as suas leis - focando apenas a evidência "empírica" que nos é apresentada pelo mundo contemporâneo. Devemos, em vez disso, avocar directa e explicitamente a natureza dos padrões transhistóricos através dos quais

avaliaremos os bons e os maus aspectos de qualquer regime ou sistema social. Kojeve proclama que chegámos ao fim da história porque a vida, neste estádio universal e homogéneo, satisfaz completamente os seus cidadãos. Por outras palavras, o mundo liberal democrático moderno está livre de contradições. Ao avaliar esta afirmação, não nos devemos distrair com objecções que interpretam mal o fundamento da alegação de Kojeve - por exemplo, referências a este ou àquele grupo social ou individual francamente insatisfeito por lhe ser negado o acesso equitativo às coisas boas da

sociedade, por razões ligadas à pobreza, racismo, *etc.* O cerne da questão tem a ver com princípios - isto é, se as "coisas boas" da nossa sociedade são verdadeiramente boas e satisfatórias para o "homem enquanto homem", ou se existe uma forma superior de satisfação que um outro tipo de regime ou organização social poderia proporcionar. Para responder a esta questão, para compreender se a nossa época é, de facto, a "velhice da humanidade", vamos ter de regressar ao passado e ao homem natural, tal como existiu antes do início do processo histórico, isto é, ao "primeiro homem".

* "Enquanto": em latim no original. (N. da T.)

PARTE III

A LUTA PELO RECONHECIMENTO

13

Luta mortal por puro prestígio

assim era no princípio…

E é apenas arriscando a vida que se obtém a liberdade; só deste modo se experimenta e prova que a natureza essencial da autoconsciência não é a simples existência, não é meramente a forma imediata com que pela primeira vez aparece… O indivíduo que não

tenha arriscado a sua vida pode, sem dúvida, ser reconhecido como pessoa; mas não atinge a verdade desse reconhecimento enquanto autoconsciência independente.

G. W. F. Hegel Fenomenologia do Espírito

Todo o desejo humano, antropogenético - o desejo que gera a autoconsciência, a realidade humana - é, em última instância, uma função do desejo pelo “reconhecimento”.

E o risco de vida pelo qual a realidade humana se torna verdadeira é um risco em nome desse desejo. Assim, falar da “origem” da autoconsciência é falar necessariamente de uma

luta de morte pelo “reconhecimento”.

Alexandre Kojève, Introdução à Leitura de Hegel

O que é que está em causa para os povos do mundo, desde a Espanha e a Argentina à Hungria e à Polónia, quando derrubam a ditadura e estabelecem uma democracia liberal? De alguma forma, a resposta é puramente negativa, por estar ligada aos erros e injustiças da ordem política anterior: eles querem libertar-se dos coronéis

odiados, dos barões do partido que os oprimem, ou viver sem receio de prisões arbitrárias. Os que vivem na Europa do Leste e na União Soviética pensam ou esperam alcançar a prosperidade capitalista, dado que, nas mentes de muitos, o capitalismo e a democracia estão estreitamente interligados. No entanto, como já vimos, a

prosperidade sem liberdade, como aconteceu na Espanha, na Coreia do Sul, ou na Formosa, sob regimes autocráticos, é perfeitamente possível. No entanto, em cada um destes países, não bastava apenas a prosperidade. Qualquer tentativa de retratar o impulso humano que gerou as revoluções liberais de finais do século XX, ou mesmo qualquer revolução liberal, desde as da América e da França, no século XVIII, como um impulso meramente económico estaria radicalmente incompleta. O mecanismo criado pela

ciência natural moderna continua sendo um relato parcial e insatisfatório do processo histórico. Um governo livre exerce um impulso positivo próprio: quando o presidente dos Estados Unidos ou o presidente da França elogiam a liberdade e a democracia, estas são elogiadas como coisas intrinsecamente

boas e este elogio parece ter ressonância nos povos de todo o mundo.

Para compreender essa ressonância é preciso regressar a Hegel, o filósofo que primeiro respondeu ao apelo de Kant e escreveu aquilo que é, de muitos pontos de vista, a mais séria história universal. Segundo a interpretação de Alexandre Kojève, Hegel proporcionou-nos um "mecanismo" alternativo para compreender o processo histórico, baseado na "luta pelo reconhecimento". Sem que seja necessário abandonar o nosso relato económico da história, o "reconhecimento" permite-nos recuperar uma dialéctica histórica totalmente não materialista, muito mais rica na sua compreensão da motivação humana do que a versão marxista ou mais rica na sua compreensão da motivação humana do que a versão marxista ou a da tradição sociológica que se lhe seguiu.

É certo que se põe a legítima questão de saber se a interpretação de Kojève sobre Hegel, aqui apresentada, é de facto Hegel tal como ele se compreendia, ou se contém uma mistura de ideias mais propriamente "kojevianas". Kojève vai buscar determinados aspectos dos

ensinamentos de Hegel, tal como a luta pelo reconhecimento e o fim da história, e faz deles o núcleo desse ensinamento de uma forma que o próprio Hegel talvez não tivesse feito. Embora descobrir o Hegel original seja importante para o presente argumento, não nos interessa Hegel per se, mas sim Hegel segundo a interpretação de Kojève, ou talvez um novo filósofo sintético chamado

Hegel-Kojève. Nas referências subsequentes a Hegel estaremos na realidade a referir-nos a Hegel-Kojève, e o nosso interesse estará mais nas ideias em si do que nos filósofos que inicialmente as produziram 3.

Poder-se-ia pensar que, para descobrir o significado real do liberalismo, seria necessário regredir ainda mais no tempo até ao pensamento dos filósofos que foram a fonte original do liberalismo: Hobbes e Locke. Isto porque as sociedades liberais mais antigas e duradouras - as de tradição anglo-saxónica, como em Inglaterra, nos Estados Unidos e no Canadá - se vêem a si próprias em termos lockianos. Iremos, de facto, regressar a Hobbes e Locke, mas Hegel tem para nós um interesse particular por duas ordens de razões. Em primeiro lugar, oferece-nos um entendimento do liberalismo mais nobre do que o de Hobbes e Locke. Porque, praticamente desde a enunciação do liberalismo lockiano, tem persistido uma inquietação sobre a sociedade daí resultante e o produto prototípico dessa sociedade, a burguesia. Essa inquietação advém de um único facto moral, o de a burguesia se preocupar sobretudo com o seu bem-estar material, não possuir espírito público, não ser virtuosa, nem se dedicar à comunidade que a

rodeia. Em resumo, a burguesia é egoísta; e o egoísmo individual está no cerne das críticas à sociedade liberal, tanto por parte da esquerda marxista

como da direita aristocrático-republicana. Hegel, em contraste com Hobbes e como da direita aristocrático-republicana. Hegel, em contraste com Hobbes e Locke, dá-nos um entendimento da sociedade liberal que se baseia na parte não egoísta da personalidade humana e procura preservar essa parte como fulcro do projecto político moderno. Resta saber se ele foi bem sucedido: esta questão será

objecto da parte final desta obra.

A segunda razão para regressar a Hegel é que o entendimento da história como uma luta pelo reconhecimento" é, de facto, um modo muito útil e elucidativo de ver o mundo contemporâneo. Nós, habitantes de países liberais democráticos, já estamos tão habituados a relatos de acontecimentos correntes que reduzem a motivação a causas económicas, tão profundamente burgueses nas nossas percepções, que nos surpreendemos frequentemente ao descobrir que grande parte da vida política nada tem a ver com a economia. Na realidade, nem sequer possuímos um vocabulário comum para falar sobre o lado orgulhoso e afirmativo da natureza humana, responsável pela maior parte das guerras e conflitos políticos. A "luta pelo reconhecimento"

é um conceito tão antigo como a filosofia política e refere-se a um fenómeno indissociável da própria vida política. Se nos parece agora um termo de certa forma estranho e pouco familiar, é simplesmente devido à bem sucedida "economização" do nosso pensamento que tem ocorrido nos últimos quatrocentos anos. No entanto, a "luta pelo reconhecimento" é evidente

em todo o lado e está na base dos movimentos contemporâneos pelos direitos liberais, quer aconteçam na União Soviética, quer na Europa do Leste, na África do Sul, na Ásia, na América Latina ou nos próprios Estados Unidos. Para descobrir o significado da "luta pelo reconhecimento" é preciso compreender o conceito hegeliano de homem ou de natureza humana 4. Para os primeiros teóricos modernos do liberalismo que precederam Hegel, a discussão da natureza humana apresentava-se como um retrato do primeiro homem, ou seja, do homem no "estado de natureza". Hobbes, Locke e

Rousseau nunca pretenderam que o estado de natureza fosse visto como um relato empírico ou histórico do homem primitivo, mas como uma espécie de experiência de pensamento para despojar a personalidade humana de aspectos puramente convencionais - como o facto de se ser italiano, aristocrata

ou budista - e revelar as características comuns ao homem enquanto homem.

Hegel negou ter enunciado uma doutrina do estado de natureza e teria mesmo rejeitado o conceito de uma natureza humana permanente e imutável. Para ele, o rejeitado o conceito de uma natureza humana permanente e imutável. Para ele, o homem era livre

e não determinado e, por conseguinte, capaz de criar a sua própria natureza no decurso do tempo histórico. E, no entanto, este processo de autocriação histórica tinha um ponto de partida parecido, em todos os sentidos, com a tese do estado de natureza 5. Na Fenomenologia do Espírito, Hegel descreve um "primeiro homem" vivendo no começo da história, cuja função filosófica não se distinguia da do

"homem no estado de natureza", de Hobbes, Locke e Rousseau. Isto é, o "primeiro homem" era um protótipo de ser humano, possuindo aqueles atributos humanos fundamentais que existiam antes da criação da sociedade civil e do processo histórico.

O "primeiro homem" de Hegel partilha com os animais determinados desejos naturais elementares, tais como o desejo de alimento, abrigo e, sobretudo, preservação da própria vida. Neste contexto, ele é parte do mundo natural ou físico. Mas o "primeiro homem" de Hegel é radicalmente diferente dos animais, uma vez que não deseja apenas objectos reais, "positivos" - um bife, um casaco de pele para se proteger do frio ou um abrigo para viver -, mas também objectos totalmente não materiais. Ele deseja sobretudo o desejo de outros homens, isto é, ser querido ou reconhecido pelos outros. De facto, para Hegel, um indivíduo não poderia ganhar autoconsciência, ou seja, ter consciência de si próprio como um ser humano diferenciado, sem ter sido reconhecido por outros seres humanos. Por outras palavras, o homem foi, desde sempre, um ser social: a sua noção de valor próprio e identidade está intimamente ligada ao valor que os outros lhe

dão. Segundo David Riesman, ele está, fundamentalmente, "virado para os outros" 6. Embora os animais exibam um comportamento social, este é instintivo e baseado na satisfação mútua de necessidades naturais. Um golfinho

ou um macaco desejam um peixe ou uma banana, não o desejo de outro golfinho ou de outro macaco. Como explica Kojève, apenas um homem pode desejar "um objecto perfeitamente inútil do ponto de vista biológico (tal como uma medalha ou o estandarte do inimigo)"; o seu desejo não é pelos objectos em si, mas por estes serem objecto do desejo de outros seres estes serem objecto do desejo de outros seres

humanos.

Mas o “primeiro homem” de Hegel diverge dos animais de uma outra forma muito mais fundamental. Este homem não quer apenas ser reconhecido por outros homens, mas ser reconhecido como homem. E aquilo que constitui a identidade do homem como homem, a característica humana mais singular e fundamental, é a sua capacidade de arriscar a própria vida. Foi assim que o encontro do “primeiro homem” com outros homens deu origem

a uma violenta luta em que, ao arriscar a vida, cada um dos contendores procura ser “reconhecido” pelo outro. O homem é um animal social fundamentalmente virado para os outros; porém, a sua sociabilidade não o conduz a uma sociedade civil pacífica, mas a uma violenta luta de morte pelo puro prestígio. Esta “luta sangrenta” pode ter três consequências. Pode provocar a morte de ambos os combatentes, cessando assim a vida na dupla perspectiva humana e natural. Pode provocar a morte de um dos combatentes, deixando o sobrevivente insatisfeito por ter deixado de existir uma outra consciência humana passível de o reconhecer. Ou, por último, a batalha

pode resultar numa relação de domínio/servidão, segundo a qual um dos combatentes prefere submeter-se a uma vida de escravidão a enfrentar o

risco de uma morte violenta. O senhor fica então satisfeito, pois arriscou a sua vida e em troca recebeu o reconhecimento de um outro ser humano.

O encontro inicial entre os “primeiros homens” do estado de natureza de Hegel é tão violento como no estado de natureza de Hobbes ou no estado de guerra de Locke, mas não redunda num contrato social ou qualquer outra forma de sociedade civil pacífica, antes numa relação domínio-servidão profundamente desigual 7.

Para Hegel, tal como para Marx, a sociedade primitiva estava dividida em classes sociais. No entanto, ao contrário de Marx, Hegel acreditava que as mais classes sociais. No entanto, ao contrário de Marx, Hegel acreditava que as mais importantes diferenças de classe não eram de

origem económica, tal como um ser proprietário e outro camponês, mas sim a atitude individual

perante a morte violenta. A sociedade estava dividida entre senhores, dispostos a arriscar as suas vidas, e escravos, que o não estavam. A compreensão hegeliana da estratificação inicial de classes é provavelmente mais exacta do ponto de vista histórico do que a de Marx. Inicialmente, muitas sociedades aristocráticas tradicionais nasceram do "carácter guerreiro" das tribos nómadas, que conquistaram os povos mais sedentários através de uma bravura, crueldade e brutalidade superiores. Após a conquista inicial, nas gerações subsequentes, os senhores tornaram-se proprietários e adoptaram uma relação económica como senhorios, colectando impostos ou tributos à vasta massa de "servos" camponeses que dominavam. Mas o carácter guerreiro - o sentido de superioridade inata, assente na prontidão para arriscar a vida-permaneceu a base essencial da cultura das sociedades

aristocráticas de todo o mundo, muito depois de anos de paz e de ócio terem transformado estes aristocratas em cortesãos mimados e efeminados.

Grande parte deste relato hegeliano do homem primitivo parecerá muito estranha ao mundo de hoje, particularmente a identificação da disposição de arriscar a vida numa guerra pelo puro prestígio como característica humana mais elementar. Pois não será a prontidão para arriscar a vida simplesmente um costume social primitivo, há muito desaparecido por esse mundo fora, a par com os duelos e os assassínios por vingança? 8. Actualmente há ainda pessoas que arriscam as suas vidas em sangrentas batalhas por um nome,

uma bandeira ou uma peça de vestuário; mas, na sua maioria, pertencem a bandos marginais com nomes como Bloods ou Crips, que ganham a vida a comercializar drogas, ou então vivem em países como o Afeganistão. Em que sentido se pode afirmar que um homem que está disposto a matar e a ser morto por algo de valor puramente simbólico é mais humano do que alguém que vira as costas ao desafio, submetendo a sua causa a uma arbitragem pacífica ou aos tribunais?

A importância da disposição de arriscar a vida numa batalha pelo prestígio só pode ser entendida se aprofundarmos mais a visão de Hegel sobre o significado da liberdade humana. Na tradição anglo-saxónica, que nos é familiar, o senso comum entende a liberdade como algo equiparável

à simples ausência de repressão. Assim, segundo Thomas Hobbes, “LIBERDADE significa propriamente a ausência de oposição - por oposição refiro-me a obstáculos externos ao movimento - e pode aplicar-se tanto a criaturas irracionais e inanimadas como a racionais” 9. De acordo com esta definição, pode dizer-se que uma pedra rolando colina abaixo e um urso faminto vagueando pela floresta sem oposição são “livres”. No entanto, sabemos que a queda da pedra é determinada pela gravidade e inclinação da colina, tal como o comportamento do urso é determinado pela complexa interacção de uma diversidade de desejos, instintos e necessidades naturais. Um urso faminto em busca de alimento pela floresta é apenas “livre” num sentido formal. É obrigado a dar resposta à fome e aos instintos. Não é costume os ursos fazerem greves de fome em prol de causas mais elevadas. Os comportamentos da pedra e do urso são determinados pelas suas naturezas físicas

e pelo ambiente natural que os rodeia. Nesse sentido, não passam de máquinas programadas para funcionar segundo um conjunto determinado de regras, sobretudo as leis fundamentais da física.

Segundo a definição de Hobbes, qualquer ser humano pode ser considerado “livre” desde que não seja fisicamente impedido de fazer qualquer coisa. Mas, se o ser humano possui uma natureza física ou animal, pode também ser visto como nada mais do que um conjunto finito de necessidades, instintos, desejos e paixões, que interagem de um modo complicado, mas puramente mecânico, e que vai determinar o comportamento desse indivíduo. Deste modo, um homem faminto e com frio que procure satisfazer as suas necessidades naturais de alimento e abrigo não é mais livre do que o urso ou até mesmo do que a pedra: é apenas uma máquina mais complexa funcionando de acordo com um conjunto de regras mais complicadas. O facto de a sua busca de alimento e abrigo não estar sujeita ao constrangimento físico dá-lhe somente a aparência, mas não a realidade, da liberdade.

A famosa obra política de Hobbes, Leviathan, começa precisamente com este retrato do homem como uma máquina altamente sofisticada. Ele divide a natureza humana numa série de paixões elementares, como a alegria, a dor, o natureza humana numa série de paixões elementares, como a alegria, a dor, o medo, a esperança, a indignação

e a ambição, cujas possíveis combinações são suficientes, segundo ele, para determinar e explicar o conjunto do comportamento humano. Assim, Hobbes não acredita, de facto, que o homem seja livre no sentido de possuir capacidade de efectuar escolhas morais. O seu comportamento pode ser mais ou menos racional, mas essa racionalidade serve apenas objectivos naturais, como a autopreservação, que são dados pela natureza. A natureza, por seu turno, pode ser totalmente compreendida pelas leis da matéria em movimento, que haviam sido recentemente explicadas por Sir Isaac Newton.

Hegel, ao contrário, começa com uma compreensão do homem completamente diferente. O homem não só não é determinado pela sua natureza

física ou animal, como a sua humanidade consiste na capacidade de ultra passar ou negar essa natureza animal. Ele é livre não só no sentido formal de Hobbes do não constrangimento físico, como no sentido metafísico de não ser determinado pela natureza. Isto inclui a sua própria natureza, o ambiente natural que o rodeia e as leis da natureza. Em resumo, o homem tem capacidade de fazer verdadeiras escolhas morais, isto é, de escolher entre duas modalidades de acção que não têm a ver com a maior utilidade

de uma ou de outra, nem com a vitória de um conjunto de paixões e instintos sobre outro, mas sim com a liberdade inerente de impor e aderir às suas próprias regras. A dignidade específica do homem não assenta numa capacidade superior de cálculo, que faz dele uma máquina mais inteligente do que os animais inferiores, mas antes nesta capacidade de fazer escolhas morais livres.

Como sabemos, porém, que o homem é livre neste sentido mais profundo? É verdade que, muitas vezes, as escolhas humanas são tão-só meros cálculos de interesses que mais não servem do que para satisfazer os desejos e paixões animais. Por exemplo, um homem pode abster-se de roubar uma maçã do pomar do vizinho não levado por qualquer sentimento moral, mas

por recear que o castigo seja mais severo do que a sua fome, ou por saber que o vizinho vai iniciar uma viagem e poderá então apanhar as

maçãs que quiser. Mas vizinho vai iniciar uma viagem e poderá então apanhar as maçãs que quiser. Mas este calculismo não implica que o homem seja menos determinado pelos seus instintos naturais - neste caso, a fome - do que um animal que simplesmente se atire à maçã. Hegel não negaria que o homem tem um lado animal ou uma natureza finita e determinada: precisa de comer e dormir, mas é também capaz de agir de uma forma totalmente contrária aos seus instintos naturais, fazendo-o, não para satisfazer um instinto superior ou mais forte, mas, de certa forma, pela simples contravenção. É por isso que a sua disposição para arriscar a vida numa batalha pelo puro prestígio joga um papel tão importante no relato da história de Hegel. Ao arriscar a vida, o homem prova que pode agir em oposição ao seu instinto mais poderoso e elementar, o instinto de autopreservação. Segundo Kojève, o desejo humano do homem deve vencer o seu desejo animal de autopreservação. É por isso que é importante

que a primitiva batalha do início da história tenha sido apenas pelo prestígio ou por uma aparente ninharia, como uma medalha ou um bandeira que signifique reconhecimento. A razão por que luto é que um outro ser humano reconheça o facto de eu estar disposto a arriscar a minha vida e de ser, por isso, autenticamente humano e livre. Caso a sangrenta batalha tivesse sido travada por outros objectivos (ou, como diríamos nós, burgueses modernos, na esteira de Hobbes e Locke, objectivos “racionais”), tais como a protecção da nossa família ou a posse das terras e bens dos nossos opositores,

a batalha teria então sido simplesmente travada pela satisfação de uma outra necessidade animal. De facto, muitos animais inferiores são capazes de

arriscar a sua vida numa batalha para, por exemplo, proteger as suas crias ou delimitar território onde procurar alimento. Em qualquer dos casos, este comportamento é determinado instintivamente e explica-se num quadro evolucionista de preservar a sobrevivência da espécie. Apenas o homem é capaz de travar uma batalha sangrenta com o simples objectivo de demonstrar desprezo pela própria vida e de mostrar que é algo mais do que uma máquina complicada ou um “escravo das suas paixões”, em resumo que por ser livre, possui uma dignidade especificamente humana.

Poder-se-á argumentar que comportamentos "contra-instintivos", tal como a disposição de arriscar a vida numa batalha pelo prestígio, são simplesmente determinados por um outro instinto mais atávico e profundo que Hegel não apreendeu. Na realidade, os biólogos modernos admitem que

os animais, tanto quanto os homens, travam batalhas pelo prestígio, embora ninguém afirme que aqueles sejam agentes morais. Se levarmos a sério os ensinamentos da ciência natural moderna, o reino humano está completamente submetido ao reino da natureza, sendo igualmente determinado pelas

suas leis. Em última análise, todo o comportamento humano pode ser explicado pelo sub-humano, pela psicologia e pela antropologia, as quais, por seu turno, assentam na biologia e na química e, por fim, no funcionamento das forças elementares da natureza. Hegel e o seu predecessor, Immanuel Kant, tinham noção da ameaça à possibilidade da livre escolha

humana colocada pelas bases materialistas da ciência natural moderna. O objectivo último da grande Critica da Razão Pura, de Kant, era o de isolar uma "ilha" no meio do oceano da causalidade mecânica natural que, de um modo filosófico preciso, iria permitir a coexistência da escolha moral

humana verdadeiramente livre com a física moderna. Hegel aceitava a existência desta "ilha", na realidade uma ilha muito mais vasta e espaçosa do que Kant imaginara. Os dois filósofos acreditavam que; em determinados aspectos, os seres humanos não estavam de modo algum sujeitos às leis da física. Não significava isso que os seres humanos conseguissem move-se mais rapidamente do que a velocidade da luz ou inverter a acção da gravidade, mas que os fenómenos morais não podiam ser simplesmente reduzidos à mecânica da matéria em movimento.

A análise da consistência da "ilha" criada pelo idealismo alemão ultrapassa a nossa actual capacidade ou intenção: a questão metafísica da possibilidade da livre escolha humana constitui, como disse Rousseau, "l'abyme de la philosophie" 11. Mas, se pusermos de lado, por momentos, esta inquietante questão, podemos ainda verificar que, enquanto fenómeno psicológico, a ênfase dada por Hegel à importância do risco de morte aponta para algo muito real e importante. Quer a verdadeira livre vontade exista quer não, quase todos os seres humanos agem como se existisse, avaliando-se mutuamente com base na sua capacidade de fazer aquilo que

acreditam serem escolhas morais genuínas. capacidade de fazer aquilo que acreditam serem escolhas morais genuínas. Embora grande parte da actividade humana esteja

dirigida para a realização de necessidades naturais, uma quantidade significativa de tempo é gasta na busca de objectivos mais imperceptíveis. Os homens não procuram apenas o conforto material, mas também respeito ou reconhecimento, e acreditam que são dignos de respeito por estarem imbuídos de um determinado valor ou dignidade. Uma psicologia ou ciência

política que não levasse em consideração o desejo do homem de reconhecimento e a sua pouco frequente, mas vincada, disposição de agir, por vezes, mesmo contra o seu instinto natural mais forte estaria a ignorar uma faceta muito importante do comportamento humano.

Para Hegel, a liberdade não constituía apenas um fenómeno psicológico, mas a essência do que era precisamente humano. Neste sentido, a liberdade e a natureza são diametralmente opostas. Liberdade não é sinónimo de liberdade de viver na natureza ou de acordo com ela: mais exactamente, a liberdade começa onde a natureza acaba. A liberdade humana surge apenas

quando o homem é capaz de transcender a sua existência animal natural e criar um novo eu para si próprio. O ponto de partida emblemático deste processo de autocriação é a luta de morte pelo puro prestígio.

Embora esta luta pelo reconhecimento constitua o primeiro acto autenticamente humano, está longe de ser o último. A sangrenta batalha entre os “primeiros homens” de Hegel constitui apenas o ponto de partida da sua dialéctica, deixando-nos ainda muito longe da moderna democracia liberal.

Em certo sentido, o problema da história humana pode ser considerado como a busca de um meio de satisfazer o desejo de reconhecimento, por senhores e servos, numa base recíproca e equitativa; a história terminará com a vitória de uma ordem social que atinja esse objectivo. Antes de descrever, porém, as fases posteriores na evolução da dialéctica, seria útil comparar o relato de Hegel do

“primeiro homem” no estado de natureza com os dos primeiros fundadores do liberalismo moderno, Hobbes e Locke. Conquanto os pontos de partida e chegada de Hegel sejam muito semelhantes aos dos pensadores ingleses, o seu conceito de homem é radicalmente diverso, oferecendo-nos uma perspectiva muito diferente da democracia liberal contemporânea.

14

Todo o homem procura que o seu semelhante o valorize tanto quanto ele se valoriza a si próprio; e, perante sinais de desprezo ou subvalorização, procura, naturalmente, tanto quanto se atrever […] forçar uma maior valorização aos que o desprezam, inflingindo-lhes mal, e aos restantes pelo exemplo.

Thomas Hobbes, Leviathan 1

As democracias liberais contemporâneas não emergiram das brumas indistintas da tradição. Tal como as sociedades comunistas, foram criadas deliberadamente pelos seres humanos numa determinada altura do tempo, com base num certo entendimento teórico do homem e das instituições políticas que deveriam governar a sociedade humana. Ainda que, quanto à

democracia liberal, não se possam atribuir as suas origens teóricas a um único autor, como Karl Marx, sustenta-se que tem como base princípios racionais específicos, cuja valiosa linhagem intelectual é facilmente identificável. Os princípios fundamentais da democracia americana, codificados

na Declaração de Independência e na Constituição, basearam-se nos trabalhos de Jefferson, Madison, Hamilton e dos outros Pais Fundadores americanos, os quais, por seu turno, extraíram muitas das suas ideias da tradição liberal inglesa de Thomas Hobbes e John Locke. Se pretendermos pôr a descoberto a autocompreensão da mais antiga democracia liberal do mundo - uma autocompreensão que tem sido adoptada por muitas sociedades democráticas fora da América do Norte-, temos necessidade de regressar aos trabalhos políticos de Hobbes e de Locke. Embora estes autores tenham antecipado muitos dos pressupostos de Hegel quanto à natureza do “primeiro homem”, eles, e a tradição liberal anglo-saxónica

subsequente, diferem firmemente de posição quanto ao desejo de reconhecimento.

Hoje em dia, Thomas Hobbes é conhecido principalmente por duas

coisas: a sua caracterização do estado de natureza como sendo "solitário,

pobre, grosseiro, bruto e curto" e a sua doutrina da soberania monárquica absoluta, muitas vezes comparada desfavoravelmente com a asserção mais "liberal" de Locke de um direito de revolução contra a tirania. Embora Hobbes não fosse, de forma alguma, um democrata no sentido contemporâneo do termo, ele era decididamente um liberal e a sua filosofia foi a nascente de onde jorrou o liberalismo moderno. Foi Hobbes quem primeiro enunciou o princípio de que a legitimidade do governo flui dos direitos dos governados, e não do direito divino dos reis ou da superioridade natural dos governantes. Neste sentido, as diferenças entre ele, por um lado, e Locke ou o autor da Declaração de Independência da América, por outro, são triviais quando comparadas com o abismo que separa Hobbes de escritores coevos como Filmer e Hooker. Hobbes extrai os seus princípios de direito e justiça da sua caracterização do homem no estado de natureza. O estado de natureza de Hobbes é uma "interferência das paixões" que podem nunca ter existido como fase geral da história humana, mas que estão latentes por todo o lado quando a sociedade civil se desmorona -vindo, por exemplo, à superfície em locais como o Líbano, quando a guerra civil irrompeu nesse país, em meados dos anos 70. Tal como a batalha sangrenta de Hegel, o estado de natureza de Hobbes

tem por objectivo definir a condição humana que emerge da interacção das paixões humanas mais elementares e permanentes 2.

As semelhanças entre "o estado de natureza" de Hobbes e a batalha sangrenta de Hegel são notáveis. Em primeiro lugar, ambos são caracterizados pela violência extrema: a realidade social primária não é o amor ou a concórdia, mas uma guerra de "todos os homens contra todos os homens". Embora Hobbes não use a expressão "luta pelo reconhecimento", o que está

em causa na sua guerra original de todos contra todos é essencialmente o mesmo:

> Assim, encontramos na natureza do homem três causas principais de

> Assim, encontramos na natureza do homem três causas principais de

discórdia: primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; terceiro, a glória [...] a terceira [leva os homens a atacar) por bagatelas como uma palavra, um sorriso, uma opinião divergente ou qualquer outro sinal de desvalorização, quer seja dirigido contra a sua pessoa, quer, por reflexo, contra os seus parentes, os seus amigos, a sua nação, ou nome 3.

Segundo Hobbes, os homens podem lutar por necessidades, mas as suas lutas mais frequentes são por "bagatelas" - por outras palavras, pelo reconhecimento. Hobbes, o grande materialista, acaba por descrever a natureza do "primeiro homem" em termos não muito diferentes dos de Hegel, o idealista. Isto é, a paixão que primeiramente, e sobretudo, impele o homem para a guerra de todos contra todos não é a cobiça de bens materiais, mas a satisfação do orgulho e da vaidade de alguns homens ambiciosos 4.

Para Hegel, o "desejo de um desejo", a procura do "reconhecimento", pode

ser entendido simplesmente como a paixão humana à qual geralmente

chamamos "orgulho" ou "respeito próprio" (se a aprovamos) e "vaidade", "vã glória" ou "amour-propre"* (se não a aprovamos)5.

Além disso, os dois filósofos compreendem que o instinto de autopreservação é, em certo sentido, a mais comum e forte paixão natural. Para Hobbes, este instinto, juntamente com "as coisas necessárias a uma vivência confortável", era a paixão que mais predispunha o homem para a paz. Tanto

Hegel como Hobbes vêem na primitiva batalha uma tensão fundamental entre, por um lado, o orgulho do homem ou o seu desejo de reconhecimento, que o induz a arriscar a vida numa batalha pelo prestígio, e, por outro, o receio de morte violenta, que o predispõe a recuar e a aceitar uma vida de

escravidão em troca de paz e prosperidade. Finalmente, Hobbes admitiria a alegação de Hegel de que a sangrenta batalha levou, historicamente, à relação domínio/servidão, quando um guerreiro, receoso pela sua vida, se submeteu ao domínio/servidão, quando um

guerreiro, receoso pela sua vida, se submeteu ao outro. Para Hobbes, o domínio dos servos pelos senhores é despotismo, uma condição que não afasta o homem do estado de natureza, porque os servos só servem os senhores sob a ameaça implícita da força 6. Onde Hobbes e Hegel divergem fundamentalmente e a tradição anglo-saxónica do liberalismo adquire o seu cariz próprio é em relação ao relativo peso moral atribuído às paixões do orgulho ou da vaidade (isto é, o "reconhecimento"), por um lado, e ao receio de morte violenta, por outro. Como já vimos, Hegel acreditava que a vontade de arriscar a vida numa batalha pelo puro prestígio era, em certa medida, o que tornava humanos os seres humanos, a fonte da liberdade humana. Em última instância, Hegel não

"aprova" a relação profundamente desigual senhor/servo, tendo plena consciência de que ela é primitiva e opressiva. No entanto, ele compreende que é um estádio necessário da história humana, no qual os dois termos da equação de classes, senhores e servos, preservam algo profundamente

humano. A consciência que o senhor possui é, para Hegel, num certo sentido, mais elevada e humana do que a do servo, porquanto este, ao sujeitar-se ao receio da morte, não consegue vencer a sua natureza animal, sendo assim menos livre do que o senhor. Por outras palavras, Hegel vê algo

moralmente louvável no orgulho do aristocrata-guerreiro, disposto a arriscar a sua vida, e algo ignóbil na consciência servil, que coloca a autopreservação acima de todas as coisas.

Por outro lado, Hobbes não vê nada moralmente regenerador no orgulho (ou, mais propriamente, na vaidade) do senhor-aristocrata: é precisamente neste desejo de reconhecimento, nesta disposição de lutar por uma "bagatela", como uma medalha ou uma bandeira, que reside a fonte de toda a violência e miséria humana no estado de natureza'. Para ele, a paixão humana mais forte é o receio de morte violenta; e a preservação da existência

* Em francês no original. (N. da T.)

física, o mais forte imperativo moral - a "lei da natureza". A

autopreservação é o facto moral elementar: para Hobbes, todos os conceitos de justiça e de direito estão fundamentados na busca racional da autopreservação, enquanto a injustiça e o erro conduzem à violência, à guerra e à morte.

O aspecto central do receio da morte é o que guia Hobbes até ao moderno estado liberal. No estado de natureza, antes do estabelecimento da lei positiva e do governo, o "direito natural" de cada homem preservar a sua própria existência permite-lhe utilizar os meios que julgue necessários para

atingir esse fim, incluindo o da violência. Na falta de um senhor comum a todos os homens, o resultado inevitável é a guerra anárquica de todos contra todos. O remédio para esta anarquia é um governo, estabelecido com base num contrato social pelo qual todos os homens concordem em "abdicar deste direito a todas as coisas e a contentarem-se com a mesma quantidade de liberdade em relação aos outros que permitem aos outros em relação a si próprios". A única fonte de legitimidade de um estado reside na sua capacidade de proteger e preservar os direitos que os indivíduos possuem enquanto seres humanos. Para Hobbes, o direito humano fundamental era o direito à vida, isto é, à preservação da existência física de todos os seres humanos, e o único governo legítimo era aquele que fosse capaz de preservar adequadamente a vida e evitar o regresso à guerra de todos contra todos 9.

Contudo, a paz e a preservação do direito vida não estão livres de custos. A concordância em que, em troca da preservação das suas existências físicas, os homens abdiquem do seu orgulho e vaidade injustos é o cerne do contrato social de Hobbes. Por outras palavras, Hobbes exige que o homem abra mão da sua luta pelo reconhecimento, em especial da sua luta pelo reconhecimento como ser superior, fundamentado na disposição de arriscar a sua vida numa batalha pelo prestígio. O homem que visa demonstrar a si mesmo ser superior aos outros, para os dominar na base de uma

virtude superior, o carácter nobre que o faz lutar contra as suas limitações "humanas, demasiado humanas", deve ser persuadido de que o seu orgulho é uma estultícia. Assim, a tradição liberal, gerada por Hobbes, está explicitamente dirigida para os poucos que procuram transcender a sua natureza "animal", refreando-a em nome de uma paixão que constitui o menor denominador comum do homem - a autopreservação. Na verdade, é um denominador comum não só do homem - a autopreservação. Na verdade, é um denominador comum não só ao ser humano, como a todos os animais "inferiores". Ao

contrário de Hegel, Hobbes acredita que o desejo de reconhecimento e o nobre desprezo pela "simples" vida não constituem o início da liberdade do homem, mas a fonte da sua miséria 10. Daí o título do mais famoso livro de Hobbes: ao explicar que "Deus, tendo desencadeado o grande poder de Leviatã, lhe chamou Rei do Orgulho", Hobbes compara o seu estado ao Leviatã, porquanto é "Rei de todos os filhos do orgulho"". O Leviatã não satisfaz esse orgulho, subjuga-o.

A distância que vai de Hobbes ao "espírito de 1776" e à moderna democracia liberal é muito curta. Hobbes acreditava na soberania monárquica absoluta, não por força de um qualquer direito de governar próprio dos reis, mas porque acreditava que um monarca pudesse ser investido com base em

algo próximo do consentimento popular. Ele acreditava que o consentimento dos governados era passível de ser obtido, não apenas através de eleições livres, secretas e multipartidárias, com base no sufrágio universal, como hoje se exige, mas através de uma espécie de consentimento tácito, expresso na disposição dos cidadãos para viverem sob um governo específico e obedecerem às suas leis 12. Para Hobbes, a diferença entre despotismo e governo legítimo era muito clara, muito embora, à superfície, ambos pudessem parecer semelhantes (isto é, ao tomarem ambos a forma de monarquia

absoluta): um governante legítimo gozava do consentimento popular, o que não acontecia com o déspota. A preferência de Hobbes pelo governo de um só homem, em detrimento do governo parlamentar ou democrático, reflecte a sua convicção da necessidade de um governo forte para reprimir o orgulho, não se devendo a qualquer contestação do princípio da soberania

popular em si.

A fraqueza do argumento de Hobbes assenta na tendência dos monarcas legítimos para se transformarem sub-repticiamente em déspotas; sem um mecanismo institucional de registo do consentimento popular, como as eleições, seria frequentemente difícil saber se um determinado monarca gozava ou não seria frequentemente difícil saber se um determinado monarca gozava ou

não desse consentimento. Foi, pois, relativamente fácil para John Locke converter a doutrina da soberania real de Hobbes em soberania

parlamentar ou legislativa, assente na regra da maioria. Locke concordava com Hobbes no facto de que a autopreservação era a paixão mais elementar e que o direito à vida era o direito mais fundamental, do qual emanavam todos os outros. Ainda que a sua visão do estado de natureza fosse mais suave que a de Hobbes, ele estava de acordo em que esse estado tendia a degenerar num estado de guerra ou anarquia e que o governo legítimo nascia da necessidade de se proteger o homem da sua própria violência. Mas Locke referiu que os monarcas absolutos poderiam violar o direito do homem à autopreservação, como acontece quando um rei despoja arbitrariamente um súbdito dos seus bens e da sua vida. A solução não assentava na monarquia absolutista, mas no governo limitado, num regime constitucional que protegesse os direitos humanos elementares do cidadão e cuja autoridade derivasse do consentimento dos governados. Segundo Locke, o direito natural de Hobbes à autopreservação implicava o direito de rebelião contra o tirano que usasse injustamente o poder contra os interesses do seu povo.

É este o direito referido no primeiro parágrafo da Declaração de Independência, que refere a necessidade de “um povo dissolver os laços políticos que o ligaram a outro” 13.

Locke não discutiria a avaliação relativa, feita por Hobbes, quanto aos méritos morais do reconhecimento versus autopreservação: o primeiro tinha de ser sacrificado em nome do segundo, sendo este o direito fundamental da natureza, do qual derivam todos os outros. Locke, ao contrário de Hobbes, argumentaria que o homem não tinha apenas direito à mera existência física, mas também a uma existência confortável e potencialmente próspera; a sociedade civil existia não apenas para preservar a paz social, mas também para proteger o direito de os “diligentes e racionais” gerarem abundância para todos através da instituição da propriedade privada. A pobreza natural é substituída pela abundância social, de tal forma que “um rei de um vasto e rico território [na América] se alimenta, abriga e veste pior do que um operário na Inglaterra”. abriga e veste pior do que um operário na Inglaterra”.

O primeiro homem de Locke é semelhante ao de Hobbes e, todavia, difere radicalmente do de Hegel: embora lute pelo reconhecimento no estado de natureza, deve ser ensinado a subordinar o desejo pelo reconhecimento ao desejo de preservar a própria vida e ao desejo de dotar essa vida com conforto material. O primeiro homem de Hegel não deseja bens

materiais, mas tem um outro desejo: que os outros reconheçam a sua liberdade e humanidade; ao perseguir esse reconhecimento, mostrava-se indiferente às "coisas deste mundo", seja a propriedade privada, seja a própria vida. Ao invés, o primeiro homem de Locke organiza-se numa sociedade

civil não apenas para proteger os bens materiais que possui no estado de natureza, mas também para abrir caminho à possibilidade de obtenção ilimitada de mais bens.

Não obstante os esforços de pensadores recentes para verem as raízes do regime americano no republicanismo clássico, a fundação da América foi vasta se não totalmente inspirada na ideias de John Locke 14. As verdades "evidentes" de Thomas Jefferson sobre o direito dos homens à vida, à liberdade e à busca da felicidade não divergiam, no essencial, dos direitos

naturais à vida e à propriedade de Locke. Os fundadores americanos acreditavam que os Americanos detinham esses direitos enquanto seres humanos antes do estabelecimento de qualquer autoridade política, sendo o objectivo principal do governo a protecção desses direitos. A lista de direitos que os Americanos acreditam serem direitos naturais tem vindo a aumentar e inclui, além da vida, da liberdade e da busca da felicidade, não apenas os enunciados na Carta de Direitos, mas outros mais recentes, como o "direito à privacidade". Qualquer que seja, porém, o conjunto específico de direitos

enumerados, o liberalismo americano e o de outras repúblicas constitucionais semelhantes partilha a visão comum de que esses direitos delimitam uma esfera de escolha individual, contra a qual o poder do estado é rigidamente limitado.

Para um americano educado no pensamento de Hobbes, Locke, Jefferson, Madison e outros Pais Fundadores, a exaltação por Hegel do senhor aristocrata

que arrisca a sua vida numa batalha pelo prestígio tem uma ressonância francamente teutónica e perversa. Não que estes pensadores anglo-saxões não tenham reconhecido no primeiro homem de Hegel uma autêntica espécie humana. Mais exactamente, eles viram o problema da política como um esforço para persuadir o senhor em potência a aceitar a vida do servo, numa espécie de sociedade sem classes de escravos. Isto porque eles avaliavam a satisfação produzida pelo reconhecimento em menor grau do que Hegel, particularmente quando sopesada com a angústia da morte. Eles acreditavam, de facto, que o receio da morte violenta e o desejo de uma autopreservação confortável eram tão fortes que, na mente de

qualquer homem ensinado a zelar pelos seus próprios interesses, estas paixões se sobreporiam ao desejo de reconhecimento. É esta a origem da nossa quase instintiva reacção de que a batalha pelo prestígio de Hegel é irracional.

De facto, escolher uma vida de escravo em vez de uma de senhor não é, obviamente, mais racional, a menos que se aceite o maior peso relativo da autopreservação em relação ao reconhecimento, como na tradição anglo-saxónica. Mas é precisamente a primazia moral dada à autopreservação ou cómoda autopreservação no pensamento de Hobbes e Locke que nos deixa insatisfeitos. Além de estabelecer regras para a autopreservação mútua, as sociedades liberais não tentam definir objectivos positivos para os seus cidadãos nem promover um determinado modo de vida como sendo superior ou

mais desejável do que outro. Toda a satisfação positiva que a vida possa conter tem de ser preenchida pelo próprio indivíduo. Satisfação que tanto pode ser de elevado interesse público e generosidade privada, como de baixo prazer egoísta e mesquinhez pessoal. O estado, como tal, é indiferente. De facto, o governo está empenhado na tolerância de diferentes

"estilos de vida", excepto quando o exercício de um direito colide com outro. Na ausência de objectivos positivos "mais elevados", aquilo que geralmente preenche o vazio no âmago do liberalismo lockiano é a busca interminável de riqueza, agora liberta das restrições tradicionais da necessidade e da escassez 15.

As limitações da visão liberal do homem tornam-se mais óbvias se

considerarmos o produto mais típico da sociedade liberal, um novo tipo de considerarmos o produto mais típico da sociedade liberal, um novo tipo de indivíduo depois pejorativamente apelidado de burguês: o ser humano mesquinhamente consumido pela sua autopreservação imediata e bem-estar material, apenas interessado na comunidade que o rodeia se esta promove

ou serve os seus objectivos pessoais. O homem de Locke não precisava de possuir espírito público, ser patriota ou preocupar-se com o bem-estar dos que o rodeavam; mais exactamente, como sugeriu Kant, uma sociedade liberal podia ser constituída por demónios desde que fossem racionais. Não

se entende a razão por que o cidadão de um estado liberal, em especial na versão hobbesiana, prestaria serviço militar e arriscaria a vida lutando pelo

seu país, porquanto, se a autopreservação do indivíduo era um direito natural fundamental, que bases racionais existiriam para que um indivíduo morresse pelo seu país em vez de tentar fugir com o seu dinheiro e a sua família? Até mesmo em tempo de paz, o liberalismo hobbesiano e lockiano não oferecia razões para que os melhores filhos da sociedade escolhessem

o serviço público e a governação, em vez de uma vida privada financeiramente desafogada. Não era, de facto, clara a razão pela qual o homem lockiano se deveria empenhar na vida da comunidade, ser generoso para com os pobres, ou mesmo fazer os sacrifícios necessários para constituir família 16.

Para além da questão prática de saber se uma sociedade onde falte todo e qualquer espírito de serviço público é viável, existe a questão ainda mais importante de saber se um homem que não consegue elevar o seu pensamento para além dos seus próprios interesses mesquinhos e necessidades físicas não é algo profundamente desprezível. O senhor aristocrata de Hegel, arriscando a vida numa batalha pelo prestígio, constitui apenas o exemplo mais extremo do impulso humano para transcender a mera necessidade física ou natural. Não será possível que a luta pelo reconhecimento traduza uma aspiração de autotranscendência que esteja na base não apenas

da violência, própria do estado de natureza e da servidão, mas também de paixões nobres, como o patriotismo, a coragem, a generosidade e o espírito de serviço público? Não estará o coragem, a generosidade e o espírito de serviço público? Não estará o reconhecimento, de certa forma, relacionado com toda a parte moral da natureza do homem, a parte do homem que se satisfaz sacrificando as preocupações mesquinhas do corpo por um

objectivo ou um princípio para além do corpo? Ao não rejeitar a perspectivado senhor em favor da do servo, ao identificar a luta do senhor pelo reconhecimento como algo elementar do humano, Hegel procura dignificar e preservar uma certa dimensão moral da vida humana, que se encontra totalmente ausente na sociedade concebida por Hobbes e Locke. Por outras

palavras, Hegel entende o homem como um agente moral, cuja dignidade específica está ligada à sua liberdade interior de ultrapassar o determinismo físico ou natural. É esta dimensão moral e a luta pelo seu reconhecimento

que impulsionam o processo dialéctico da história.

Mas como é que a luta pelo reconhecimento e o risco de morte na primeira batalha sangrenta se ligam aos fenómenos morais que nos são mais familiares? Para responder a esta questão temos de olhar mais profundamente para o reconhecimento e tentar compreender o lado da personalidade

humana que o origina.

15

Umas férias na Bulgária

“Então expurgaremos todas essas coisas [da cidade justa], disse eu, “a começar nestes versos:

Antes queria ser servo da gleba em casa

De um homem pobre, que não tivesse recursos,

Do que ser agora rei de quantos mortos pereceram."

Sócrates. n'A República, de Platão, livro m'

O "desejo de reconhecimento" parece um conceito estranho e algo artificial, em especial quando se diz ser o principal motor da história da humanidade. O "reconhecimento" entra de tempos a tempos no nosso vocabulário, como, por exemplo, quando um dos nossos colegas se reforma e lhe é oferecido um relógio "em reconhecimento por anos de serviço". No entanto, normalmente não pensamos na vida política em termos de uma

"luta pelo reconhecimento". Na medida em que fizemos generalizações sobre a política, é mais natural encará-la como uma competição pelo poder entre interesses económicos, uma luta para distribuir a riqueza e as outras coisas boas da vida.

O conceito subjacente ao "reconhecimento" não foi inventado por Hegel. É tão antigo quanto a própria filosofia política ocidental e está relacionado com uma faceta profundamente familiar da personalidade humana. Ao longo de milénios não tem havido um termo consistente para referir o fenómeno psicológico do "desejo de reconhecimento": Platão falou de

thymos ou "forças de ânimo"; Maquiavel, do desejo de glória do homem; Hobbes, do seu orgulho ou vã glória; Rousseau, do seu amour propre; Alexander Hamilton, de amor pela fama; James Madison, de ambição; Hegel, de reconhecimento, e Nietzsche, do homem enquanto "besta de faces vermelhas". Todos estes termos se referem àquela parte do homem que

sente a necessidade de dar valor às coisas - em primeiro lugar a si próprio,

mas também às pessoas, acções ou coisas que o rodeiam. É a parte da personalidade que constitui a fonte fundamental das emoções de orgulho, cólera e vergonha; não é redutível ao desejo, por um lado, nem à razão, por outro. O desejo de reconhecimento é a parte mais especificamente política da personalidade humana, porquanto é a que impele homens a quererem afirmar-se sobre outros homens, preenchendo desse modo a condição de Kant da "sociabilidade insociável". Não surpreende, pois, que tantos filósofos políticos tenham visto o problema central da política como uma questão de domar

ou refrear o desejo de reconhecimento de um modo que permita servir a comunidade política no seu todo. De facto, a filosofia política moderna tem sido tão bem sucedida no projecto de domar o desejo de reconhecimento que nós, habitantes das modernas democracias igualitárias, deixamos, muitas vezes, de reconhecer o nosso próprio desejo de reconhecimento 2.

A primeira análise profunda do fenómeno do desejo de reconhecimento na tradição filosófica ocidental surge, apropriadamente, na obra que dá início a essa mesma tradição: A República, de Platão. A República relata uma conversa entre o filósofo Sócrates e dois jovens aristocratas de Atenas,

Gláucon e Adimanto, que tentam descrever "em teoria" a natureza de uma cidade justa. Uma cidade dessas, tal como as cidades "reais", precisa de uma classe de guardiães ou guerreiros para a defender de inimigos externos.

Segundo Sócrates, a característica principal destes guardiães é o thymos, uma palavra grega que pode grosseiramente traduzir-se por "força de ânimo" 3. Ele compara um homem com thymos a um cão nobre capaz de uma enorme coragem e cólera na defesa da sua cidade contra estranhos. Na sua primeira abordagem do problema, Sócrates descreve o thymos extrinsecamente: sabemos apenas que está associado à coragem - isto é, à disposição de arriscar a própria vida-e à emoção de cólera ou indignação em defesa do que é nosso 4.

No livro IV, Sócrates faz uma análise mais detalhada do thymos, que inclui a sua famosa divisão tripartida da alma*'. Sócrates observa que a alma humana tem uma parte de desejo que é feita de uma série de desejos diferentes, sendo os tem uma parte de desejo que é feita de uma série de desejos diferentes, sendo os mais intensos a fome e a

sede. Todos estes desejos se conjugam para impulsionar o homem em direcção a algo exterior - alimento ou bebida. Mas Sócrates nota que há ocasiões em que o homem se

* Divisão tripartida da alma: Sócrates (ou Platão por ele, uma vez que este, seu discípulo e biógrafo, mistura o seu próprio pensamento com o do mestre) dizia que a alma assemelha-se a um carro alado, puxado por dois altivos corcéis- um branco e outro negro, dirigidos por um auriga moderador".

O cavalo branco simboliza o ânimo ou tendência nobre da alma. O negro, o apetite ou a paixão baixa, bestial. O auriga, a razão que deve comandar e ordenar todo o conjunto.

(Conforme Rafael Gambra, Pequena História da Filosofia, Porto, Livraria Tavares Martins, 1978.) (N. da T.)

abstém de beber mesmo que tenha sede. Ele e Adimanto concordam prontamente na existência de uma parte separada da alma, a parte racional ou de ponderação, que pode induzir o ser humano a agir em oposição ao desejo - por exemplo, quando um homem sedento deixa de beber; por saber que a água está contaminada. Serão então o desejo e a razão, as duas únicas partes da alma, suficientes para explicar o comportamento

humano? Conseguem-se, por exemplo, explicar todos os casos de autocontrolo como fruto da razão contrapondo um desejo a outro, como seja, a ganância contra a luxúria ou a segurança a longo prazo contra o prazer efémero?

Adimanto está pronto a concordar que o thymos não é mais do que uma outra espécie de desejo, quando Sócrates relata a história de um certo Leôncio que queria olhar para um monte de cadáveres jazendo ao lado do carrasco público:

Teve um grande desejo de os ver, ao mesmo tempo que isso lhe era insuportável e se desviava; durante algum tempo lutou consigo mesmo e desviou o rosto; por fim, vencido pelo desejo, abriu muito os olhos e

correu em direcção aos cadáveres, exclamando: “Aqui tendes, génios do mal, saciai-vos deste belo espectáculo!“6.

Poder-se-ia interpretar a luta interior de Leôncio simplesmente como a luta entre dois desejos: o desejo de ver os corpos contra a repugnância natural da visão de um cadáver. Isto estaria em harmonia com a psicologia de certa forma mecanicista de Hobbes: ele interpreta a vontade simplesmente como “o último apetite na deliberação” e, como tal, como o triunfo do desejo mais forte e tenaz. Mas interpretar o comportamento de Leôncio como nada mais do que um conflito entre desejos não explica a cólera contra si próprio’. É provável que a não sentisse, caso tivesse conseguido controlar-se: teria, ao contrário, sentido uma emoção diferente, mas afim - orgulhos. Um pouco de reflexão indicará que a ira de Leôncio não brotava nem da parte apetitiva nem da parte racional da alma, uma vez que o resultado do conflito interior não era indiferente a Leôncio. Tinha pois, de provir de uma terceira e completamente diferente parte, a que Sócrates chama thymos. Como realça Sócrates, esta cólera que brota do thymos é uma aliada potencial da razão, por ajudar a reprimir os desejos errados ou insensatos, não deixando, mesmo assim, de ser independente da razão.

N’A República, o thymos surge interligado, de certa forma, com a autovalorização; com aquilo a que actualmente chamaríamos “amor-próprio”. Leôncio acreditava ser um indivíduo que se podia comportar com uma certa dignidade e autocontrolo; quando não esteve à altura do seu sentido de

amor-próprio, encolerizou-se consigo mesmo. Sócrates sugere a existência de uma relação entre a ira e o “amor-próprio” ao explicar que, quanto mais nobre for o homem - isto é, quanto mais intensamente avaliar o seu próprio

mérito -, maior será a sua ira ao ser tratado injustamente: o seu espírito “ferve e torna-se sombrio”, formando uma “aliança de guerra com o que parece justo”, mesmo que “sofra de fome, frio e tudo o mais […)“9.

O thymos é uma espécie de sentido humano inato de justiça: as pessoas acreditam que têm um determinado valor e, quando os outros

agem como se o não tivessem - quando não reconhecem a justa medida desse valor -, sentem ira. A relação estreita entre a autovalorização e a ira pode ser apreendida através do sinónimo inglês de ira, “indignação”. A “dignidade” é o sentido pessoal de amor-próprio; a “indignação” surge sempre

que algo vem ofender esse sentido de valor. Inversamente, sentimos vergonha quando as pessoas reparam que não estamos à altura do nosso amor-próprio; e sentimos orgulho sempre que somos avaliados na justa medida (isto é, proporcionalmente ao nosso verdadeiro valor).

A ira é uma emoção potencialmente todo-poderosa, capaz, como observa Sócrates, de dominar instintos naturais como a fome, a sede e a autopreservação. Não é, no entanto, um desejo por um objecto exterior; se nos referimos a ela como desejo, será então um desejo de um desejo, isto é, o desejo

de que aquele que nos subvalorizou mude de opinião e nos reconheça de acordo com a nossa auto-avaliação pessoal. O thymos de Platão nada mais é, então, do que a sede psicológica do desejo de reconhecimento de Hegel, porquanto o senhor aristocrático, envolvido na sangrenta batalha, é impelido pelo desejo de que os outros o valorizem na medida do valor em que se tem a si próprio. Ele, de facto, sente uma violenta ira sempre que o seu valor é denegrido. O thymos e o “desejo de reconhecimento” são, em certa medida, diferentes, porquanto o primeiro se refere à parte da alma que confere valor aos objectos, enquanto o último constitui uma actividade do thymos, que exige que essa valorização seja partilhada por outra consciência. É possível que alguém sinta orgulho “tímico” por si próprio sem necessidade de reconhecimento. A estima não é, porém uma “coisa” como uma maçã ou um Porsche: é um estado de consciência que tem de

ser reconhecido por uma outra consciência para se obter uma certeza subjectiva do valor que cada um confere a si próprio. É por isso que o thymos impele o homem, típica, mas não inevitavelmente, a procurar o reconhecimento.

Consideremos, por um momento, um pequeno mas revelador exemplo contemporâneo do thymos. Antes de se tornar presidente da Checoslováquia, no fim de 1989, Václav Havel passou muito tempo dentro e fora das cadeias devido às suas actividades como dissidente e membro fundador da organização de defesa dos direitos humanos Carta 77. As suas estadas na prisão proporcionaram-lhe, claro, muito tempo para analisar o sistema que o prendera e proporcionaram-lhe,

claro, muito tempo para analisar o sistema que o prendera e a verdadeira natureza do mal que esse sistema representava. No seu ensaio O Poder dos sem Poder, publicado em inícios dos anos 80, antes de as revoluções democráticas na Europa do Leste terem trazido um brilho

aos olhos de Gorbachev, Havel relata a seguinte história sobre um merceeiro:

O gerente de uma mercearia põe na montra, por entre cebolas e cenouras, o letreiro: TRABALHADORES DO Mundo, uni-vos! Por que razão o faz? O que está ele a tentar comunicar ao mundo? Estará genuinamente entusiasmado com a ideia da unidade dos trabalhadores do mundo? Será o seu entusiasmo tão grande que sinta um impulso irreprimível de dar a conhecer ao mundo os seus ideais? Terá ele dedicado um só momento a pensar na forma de conseguir essa unidade e o que ela significa?…

É óbvio que ao merceeiro é indiferente o conteúdo semântico da mensagem que exibe; esta não foi colocada na janela devido a uma vontade pessoal de tornar público o ideal que expressa. Não quer isso dizer, no entanto, que a sua acção seja inconsequente ou insignificante, ou que o letreiro não tenha uma mensagem dirigida a alguém. O letreiro é na verdade um sinal e, como tal, contem uma mensagem, subliminar, mas muito clara. Verbalmente pode ser expressa do seguinte modo: “Eu, o merceeiro, vivo aqui e sei o que tenho de fazer. Comporto-me como se espera que eu o faça. Sou digno de confiança e não censurável. Sou obediente e, por isso, tenho o direito de ser deixado em paz.” É claro que esta mensagem é dirigida ao seu superior, funcionando também como um escudo que o protege de potenciais denunciantes. Assim, o significado real do letreiro está firmemente enraizado na existência do merceeiro, porquanto reflecte os seus interesses vitais. Mas que interesses vitais são esses?

Vejamos: se ao merceeiro tivesse sido mandado exibir a mensagem, “Sinto medo e sou, por isso, cegamente obediente”, já não lhe seria tão indiferente a respectiva semântica, mesmo que a declaração reflectisse a verdade. O merceeiro sentiria embaraço e vergonha por colocar na montra uma declaração tão inequívoca da sua própria

degradação, o que é muito natural, pois, como ser humano, tem um sentido próprio de dignidade. Para ultrapassar esta humano, tem um sentido próprio de dignidade. Para ultrapassar esta complicação, a expressão da sua lealdade tem de tomar a forma de um sinal que, pelo menos na sua superfície textual, indique um nível de convicção desinteressada.

Deve permitir que o merceeiro possa dizer: “Que mal há na unidade dos trabalhadores do mundo?” Assim, o letreiro ajuda-o a ocultar de si próprio as vis razões da sua obediência e ocultar, simultaneamente, as vis razões do poder. Esconde-as por detrás da fachada de algo mais elevado. E esse algo é a ideologia”.

Na leitura deste excerto, o uso por Havel do termo “dignidade” chama imediatamente a atenção. Havel retrata o merceeiro como um homem comum, sem grande educação ou estatura, que, mesmo assim, sente vergonha de exibir um letreiro dizendo: TENHO MEDO. Qual é a natureza desta dignidade que está na origem da inibição do homem? Havel observa que esse letreiro constituiria uma declaração mais honesta do que a exibição do letreiro comunista. Além disso, na Checoslováquia comunista, todos compreendiam que, por medo, se era forçado a fazer coisas que não se queria.

O medo, um instinto de autopreservação, é um instinto natural comum a todos os homens: porque não admitir-se, então, que se é humano e, por conseguinte, que se sente medo?

Em última análise, a razão está relacionada com o facto de o merceeiro acreditar que tem um certo valor; este valor interliga-se com a sua convicção de que é algo mais do que um animal medroso e necessitado que pode ser manipulado através dos seus medos e necessidades. Ele acredita

mesmo que não consiga articular essa convicção, que é um agente moral com capacidade de escolha, conseguindo resistir às necessidades naturais em nome de um princípio.

Como observa Havel, é claro que o merceeiro consegue evitar este debate interno, porque pode simplesmente exibir um letreiro profundamente comunista e julgar-se um homem de princípios, e não

um ser medroso e abjecto. e julgar-se um homem de princípios, e não um ser medroso e abjecto.

A situação é, em certa medida, comparável à da personagem de Sócrates, Leôncio, que cedeu ao seu desejo de ver os cadáveres. Tanto o merceeiro como Leôncio acreditam que possuem um determinado valor, ligado à capacidade de poder escolher, que são “melhores” que os seus próprios receios

e desejos naturais. Ambos foram, no fim, vencidos pelos seus desejos e receios naturais. A única diferença foi que Leôncio demonstrou honestidade perante a sua própria fraqueza, condenando-se por ela, enquanto o merceeiro não se confrontou com a sua própria degradação, porque a ideologia lhe proporcionava uma desculpa conveniente. A história de Havel ensina-nos duas coisas: primeiro, que o sentimento de dignidade ou autovalorização,

Que é a raiz do thymos, está relacionado com o entendimento por parte do homem de que é, de certa forma, um agente moral capaz de escolhas reais; segundo, que esta autopercepção é inata ou constitui uma característica comum a todos os seres humanos, quer sejam grandes e orgulhosos conquistadores, quer humildes merceeiros. Como observa Havel,

“Os objectivos essenciais da vida encontram-se naturalmente presentes em todas as pessoas. Todos sentem necessidade da justa dignidade humana da integridade moral, da livre expressão de ser e de um sentimento de transcendências relativamente ao mundo das existências”.

Por outro lado, Havel nota que, em maior ou menor grau, “cada indivíduo consegue acabar por viver com a mentira”. A sua condenação do estado comunista pós-totalitário gira à volta do mal que o comunismo fez ao carácter moral dos indivíduos ou à sua convicção de que são capazes de agir

como agentes morais - veja-se a ausência do sentido de dignidade do merceeiro, demonstrada quando ele concorda em exibir o letreiro TRABALHADORES DO MUNDO, UNI-VOS! A dignidade e o seu oposto, a humilhação, são as duas palavras mais utilizadas por Havel quando descreve a vida na Checoslováquia comunista 12. O comunismo humilhava as pessoas comuns ao forçá-las a tomar uma

miríade de compromissos morais, por vezes triviais, outras nem tanto, que iam da colocação de um letreiro na montra à assinatura de uma petição, iam da colocação de um letreiro na montra à assinatura de uma petição, denunciando um colega por fazer algo de que o estado

não gostava, ou simplesmente a permanecer silencioso quando esse colega era perseguido injustamente. Os mesquinhos estados pós-totalitários da era de Brezhnev tentaram enredar toda a gente numa teia de cumplicidade moral, não pelo terror, mas, ironia das ironias, acenando-lhes com os frutos

da moderna cultura de consumo. Não com os acessórios espectaculares que

alimentaram a ganância dos banqueiros de investimentos americanos da década de 80, mas com pequenas coisas como um frigorífico, um apartamento maior ou umas férias na Bulgária, que, para pessoas com poucos bens materiais, eram autênticos luxos. O comunismo, de um modo muito mais consumado do que o liberalismo “burguês”, fortificou a parte do

desejo da alma em detrimento da parte “tímica”. Havel de forma alguma ataca o comunismo por este ter traído a sua promessa de proporcionar a abundância material da eficiência industrial ou por ter frustrado as esperanças de uma vida melhor por parte da classe trabalhadora ou dos pobres.

Pelo contrário, o sistema oferecia estas coisas através de um pacto diabólico,

exigindo em troca que comprometessem a sua dignidade moral. Ao participarem neste pacto, as vítimas do sistema perpetuavam-no, enquanto o sistema em si ganhava uma vida própria, independentemente do desejo de alguém de nele participar.

É certo que o que Havel identifica como “a relutância generalizada das pessoas orientadas para o consumo em sacrificarem determinadas certezas materiais em nome da própria integridade moral e espiritual” não é um fenómeno restrito às sociedades comunistas. No Ocidente, o consumismo

induz as pessoas a compromissos morais diários e estas mentem a si próprias, não em benefício do socialismo, mas de ideias como "realização pessoal" ou não em benefício do socialismo, mas de ideias como "realização pessoal" ou "crescimento pessoal". Existe, mesmo assim, uma diferença capital: era difícil, nas sociedades comunistas, levar uma vida normal, e quase impossível uma vida "bem sucedida", sem a repressão, em maior ou menor grau, do thymos. Não se podia ser um simples carpinteiro, um electricista ou um médico sem ter de "ceder", tal como aconteceu com o merceeiro, e seguramente não se podia ser um escritor, professor ou jornalista de televisão bem sucedido sem estar completamente implicado na falsidade do sistema 13. Aos que quisessem continuar profundamente honestos e manter o sentido de dignidade própria só restava uma alternativa (partindo do princípio de que não pertenciam ao círculo, cada vez menor, de pessoas que ainda acreditava sinceramente na ideologia marxista-leninista), que era romperem completamente com o sistema e tornarem-se, como Vladimir Bukovsky, Andrey Sakharov, Aleksandr Solzhenitsyn ou o próprio Havel, dissidentes profissionais. Mas isto significava ter de romper com a parte desejável da vida e trocar simples gratificações materiais, como emprego regular e apartamento, por uma vida ascética na prisão, no manicómio ou no exílio. Para a larga maioria das pessoas, cuja parte "tímica" não era tão forte, uma vida normal equivalia a aceitar a mesquinha, quotidiana degradação moral.

Na história de Platão sobre Leôncio e na fábula de Havel - por assim dizer, o princípio e o fim da tradição ocidental da filosofia política - vemos uma forma humilde de thymos surgir como um elemento central da vida política. O ânimo parece, de alguma forma, estar relacionado com uma

ordem política digna, por constituir a fonte de coragem, de sentido de serviço público e de uma certa relutância em tomar compromissos morais.

De acordo com estes escritores, uma ordem política digna deve ser algo mais do que um pacto de não agressão mútua; deve também satisfazer o desejo do homem de reconhecimento da sua dignidade e valor.

Mas o thymos e o desejo de reconhecimento são fenómenos mais vastos do que o que estes dois exemplos poderão sugerir. O processo de valorização e autovalorização impregna muitos aspectos da vida quotidiana que comummente julgamos serem de ordem económica: o homem é, na verdade, “a besta de faces julgamos serem de ordem económica: o homem é, na verdade, “a besta de faces vermelhas”.

175

16

Contudo, se aprouver a Deus que [esta guerra] continue até que desapareça a riqueza acumulada pelo escravo durante duzentos e cinquenta anos de trabalho não reconhecido, e até que cada gota de sangue arrancada pelo chicote seja paga por outra arrancada pela espada, dever-se-á dizer, mesmo assim, como foi dito há três mil anos, "os juízos do Senhor são verdadeiros e justos".

Abraham Lincoln" Segundo Discurso Inaugural, Março de 1865 1

O thymos, tal como surge n'A República ou na exposição de Havel sobre o merceeiro, é algo que se assemelha ao sentido humano inato de justiça e, como tal, constitui a base psicológica de todas as virtudes nobres, como a abnegação, o idealismo, a moralidade, o auto-sacrifício, a coragem e a

honra. O thymos proporciona uma base de apoio emocional todo-poderosa ao processo de valorização e avaliação, permitindo aos seres humanos através da sua crença naquilo que é correcto e justo, ultrapassar os seus instintos naturais mais fortes. Numa primeira instância, as pessoas avaliam-se, fazem juízos de valor sobre si e sentem indignação pelo seu próprio

comportamento. Contudo, elas são igualmente capazes de formular juízos de valor sobre os outros e de se encolerizar pelo comportamento dos outros.

Tal ocorre, frequentemente, quando um indivíduo pertence a uma classe de pessoas que se considera sujeita a um tratamento injusto, por exemplo, uma feminista em nome de todas as mulheres ou um nacionalista em nome de todo o seu grupo étnico. A nossa própria indignação estende-se, então, à

classe como um todo, conduzindo a sentimentos de solidariedade. Existem também situações de ira em defesa de classes de pessoas a que não pertencemos. A justa cólera dos abolicionistas radicais brancos contra a escravatura, antes da Guerra Civil Americana, ou a indignação que povos de todo o mundo sentem contra o sistema de

apartheid na África do Sul são, ambas, manifestações do contra o sistema de apartheid na África do Sul são, ambas, manifestações do thymos. Nestes casos, a indignação surge porque a vítima do racismo não está a ser tratada com o valor que a pessoa indignada

acredita ser-lhe devido enquanto ser humano, ou seja, porque a vítima do racismo não é reconhecida.

O desejo de reconhecimento originado pelo thymos é um fenómeno profundamente paradoxal, uma vez que, embora este constitua a base psicológica da justiça e da abnegação, é, simultaneamente, uma manifestação de egoísmo humano. O eu "tímico" exige o reconhecimento do seu próprio senso de valor, seja em relação a si mesmo, seja em relação a terceiros. O desejo de reconhecimento continua a ser uma forma de auto-afirmação, a projecção do valor de cada um no mundo exterior, dando origem a sentimentos de ira quando esses valores não são reconhecidos por terceiros.

Não há garantias de que o sentido de justiça do eu "tímico" corresponda ao dos outros eus: por exemplo, o que é justo para um activista do movimento anti-apartheid já não o é para um sul-africano que defenda o apartheid, pois as suas avaliações sobre a dignidade negra são diferentes. De facto, dado que o eu "tímico" começa, normalmente, por se auto-avaliar, o mais provável é sobreavaliar-se: como diz Locke, ninguém é bom juiz em causa própria.

A natureza auto-afirmativa do thymos conduz à confusão generalizada entre thymos e desejo. Na realidade, a auto-afirmação que emerge do thymos e o egoísmo do desejo são fenómenos muito distintos2. Tome-se o exemplo

de um conflito salarial entre empregados e trabalhadores de uma fábrica de automóveis. A maior parte dos cientistas políticos contemporâneos,

seguindo uma psicologia hobbesiana que reduz a vontade ao desejo e à razão, interpretaria essa disputa como um conflito entre "grupos de interesse", ou seja, entre o desejo do empregador e o desejo dos trabalhadores de se apoderarem de uma fatia maior da economia. A razão, como afirmaria um cientista político, induz cada um dos lados a

adoptar uma estratégia de negociação que maximize induz cada um dos lados a adoptar uma estratégia de negociação que maximize em seu proveito os benefícios económicos ou, na eventualidade de uma greve, minimize os custos, até que a força relativa de cada parte produza um resultado consensual.

Mas, na realidade,tal constitui uma simplificação considerável do processo psicológico que se desenvolve internamente em ambas as partes.

O trabalhador em greve não traz um letreiro a dizer SOU GANANCIOSO E QUERO EXTRAIR O MÁXIMO DE DINHEIRO AO EMPREGADOR, da mesma forma que o merceeiro de Havel não estava disposto a pôr um letreiro dizendo TENHO MEDO. Pelo contrário, o grevista diz (e pensa para si): “Sou bom trabalhador. Tenho muito mais valor para o patrão do que aquele que corresponde à minha remuneração actual. Na verdade, considerando os lucros que permiti que a empresa ganhasse e os salários pagos para tarefas semelhantes

noutras indústrias, estou a ser injustamente mal pago. Na verdade, estou a ser […]”, altura em que o trabalhador recorreria a uma metáfora biológica, cujo sentido sugere uma violação da sua dignidade humana. O trabalhador tal como o merceeiro, acredita possuir um determinado valor. O trabalhador

exige aumentos salariais porque, obviamente, isso lhe permite não só amortizar a sua hipoteca e alimentar os filhos, mas também o reconhecimento do seu valor. A cólera que irrompe nos conflitos laborais raramente tem a ver com o nível absoluto dos salários, ficando antes a dever-se ao facto de a oferta salarial do patronato não “reconhecer” adequadamente a

dignidade do trabalhador. E este facto explica porque é que os trabalhadores se encolerizam muito mais com um fura-greves do que com o próprio empregador. Embora um fura-greves não passe de um instrumento do empregador, é desprezado e considerado como pessoa abjecta, cujo sentido

de dignidade foi vencido pelo desejo do lucro económico imediato. Contrariamente aos restantes grevistas, o desejo do fura-greves

triunfou sobre o seu thymos.

Compreende-se facilmente o interesse económico, mas desconhece-se frequentemente quão intimamente esse interesse está ligado à auto-afirmação "tímica". Salários mais elevados satisfazem o desejo de aquisição de bens materiais pela parte desiderativa da alma e o desejo de reconhecimento da parte "tímica". Na vida política, as reivindicações económicas raramente são apresentadas como simples exigências de algo mais; estão normalmente envoltas em expressões de "justiça económica". Disfarçar uma exigência económica como uma pretensão em nome da justiça pode ser um acto de puro cinismo, mas, muitas vezes, reflecte a verdadeira força da ira "tímica" por parte de pessoas que acreditam, consciente ou inconscientemente, que, em última análise, é a sua dignidade que está em risco nos conflitos salariais. Na verdade, muito do que é vulgarmente interpretado como motivação económica se dissolve numa espécie de desejo "tímico" de reconhecimento.

Isto foi perfeitamente entendido pelo pai da economia política, Adam Smith.

Na Teoria dos Sentimentos Morais, Smith defende que a razão que impele os homens a procurarem riquezas e a rejeitarem a pobreza tem escassa relação com as necessidades físicas. Isto acontece "porque o salário do trabalhador mais insignificante" pode satisfazer as necessidades naturais, como a "alimentação, o vestuário, o conforto doméstico e a manutenção da família", e porque grande parte do rendimento, mesmo de pessoas mais pobres, é despendido em coisas que são, de uma forma geral, "conveniências, que podem ser consideradas como supérfluas". Assim, porque é que os homens tentam "melhorar a sua condição" procurando a labuta e a

azáfama da vida económica? A resposta é:

Ser observado, servido, olhado com simpatia, complacência e aprovação, eis as vantagens que podemos concluir daí derivarem. É a vaidade, e não o ócio ou o prazer, que nos move. Mas a vaidade assenta sempre na crença de que somos objecto de atenção e aprovação. O homem rico maravilha-se com as suas riquezas, porque sente que estas fazem convergir naturalmente sobre si as atenções do mundo e que a humanidade está disposta a alinhar ao seu lado em todas as emoções agradáveis que a superioridade da sua situação tão prontamente lhe possibilita […] Pelo contrário, o homem pobre envergonha-se

178

da sua pobreza. Acha que isso o coloca fora das vistas da humanidade ou, se por acaso nele repararem, raramente demonstrarão qualquer solidariedade com a miséria e os problemas que o afligem [...] 3

Existe um nível de pobreza onde a actividade económica é empreendida para a realização de necessidades naturais, como aconteceu no Sahel africano, atingido pela seca nos anos 80. Todavia, para a maioria das outras regiões do mundo, os conceitos de pobreza e de privação são relativos, e não

absolutos, decorrentes do papel do dinheiro como símbolo do valor. Nos Estados Unidos, a "linha de pobreza" oficial representa um nível de vida muito mais elevado do que o de certas pessoas com boa situação económica em determinados países do Terceiro Mundo. Não quer isto dizer que os pobres nos Estados Unidos vivam mais satisfeitos do que os que têm uma situação económica confortável em África ou no Sul da Ásia, uma vez que o seu sentimento de valor pessoal recebe muitas mais afrontas diárias.

A observação de Locke de que um rei na América "alimenta-se, habita e veste-se pior do que um operário na Inglaterra" ignora o thymos, caindo pela base. O rei na América possui um sentido de dignidade que falta em absoluto ao operário inglês, uma dignidade que nasce da liberdade, auto-suficiência, respeito e reconhecimento que recebe da comunidade que o rodeia.

O trabalhador poderá comer melhor, mas está completamente dependente do patrão, para o qual ele é virtualmente invisível como ser humano.

A incapacidade de perceber a componente "tímica" daquilo que, normalmente, é visto como uma motivação económica conduz a consideráveis más interpretações no que respeita à transformação política e histórica. Por exemplo, é muito comum pensar-se que as revoluções são causadas pela pobreza e pela privação, ou acreditar-se que, quanto maior é a pobreza e a privação, maior se torna o potencial revolucionário. Contudo, o famoso ensaio de Tocqueville sobre a Revolução Francesa demonstra que aconteceu precisamente o oposto:

nos trinta ou quarenta anos que antecederam a revolução, a França viveu um período de crescimento económico sem precedentes, aliado a uma série de bem intencionadas, mas mal planeadas,

reformas de liberalização por parte da monarquia francesa. Os camponeses reformas de liberalização por parte da monarquia francesa. Os camponeses franceses eram bem mais prósperos e independentes nas vésperas da Revolução do que os seus homólogos na Silésia ou na Prússia oriental, tal como acontecia com a classe média. No entanto, eles tornaram-se o combustível da Revolução porque a liberalização da vida política, que ocorreu nos finais do século XVIII, lhes permitiu sentir uma privação relativa muito mais agudamente do que os que viviam na Prússia, levando-os a expressar a sua revolta 5. No mundo contemporâneo, só os países mais ricos e os mais pobres

tendem a ser estáveis. Os países em vias de modernização económica têm tendência para ser politicamente menos estáveis, porque o próprio crescimento promove novas expectativas e exigências. As pessoas comparam a sua situação, não em relação às sociedades tradicionais, mas em relação às

dos países ricos e, consequentemente, revoltam-se. A comummente entendida “revolução das expectativas crescentes” é tanto um fenómeno “tímico” como um fenómeno nascido do desejo 6.

Existem outros casos em que o thymos tem sido confundido com o desejo. Os historiadores, ao tentarem explicar a Guerra Civil Americana, devem esclarecer porque é que os Americanos estavam dispostos a suportar o enorme sofrimento provocado por uma guerra que dizimou 600000 homens num total de 31 milhões de pessoas, quase 2 % da população. Alguns historiadores do século XX, realçando os factores económicos, tentaram interpretar a guerra como um conflito entre o Norte, industrializado e capitalista, e o Sul, tradicionalista e agrícola. No entanto, estas explicações são de alguma forma insatisfatórias. Inicialmente, a guerra desencadeou-se por

objectivos acentuadamente não económicos: para o Norte, a preservação da União e, para o Sul, a manutenção das suas “instituições peculiares” e do modo de vida que elas representavam.

Mas havia ainda outra questão, referida por Abraham Lincoln quando, mais sábio que muitos dos seus

intérpretes, disse que “toda a gente sabia” que a escravatura era “de certa forma a causa do conflito”. Muitos nortistas opunham-se, obviamente, à emancipação e causa do conflito”. Muitos nortistas opunham-se, obviamente, à emancipação e tinham esperança de acabar com a guerra através de um compromisso. Mas a determinação de Lincoln de levar a luta por diante, patente no seu severo aviso de que estava disposto a prosseguir a guerra, mesmo que esta consumisse os frutos “da riqueza acumulada pelo escravo durante duzentos e cinquenta anos de trabalho não reconhecido”, era, em termos económicos, incompreensível. Estas manifestações só fazem sentido para a parte tímica” da alma 7.

Existem muitos exemplos do desejo de reconhecimento na política americana contemporânea. O direito ao aborto, por exemplo, tem sido uma das questões nevrálgicas do programa social americano da última geração, e, no entanto, esta é uma questão sem qualquer base económica. O debate à volta do direito ao aborto centra-se no conflito de direitos entre nascituros e mulheres, mas traduz, de facto, uma divergência sobre a dignidade relativa da família tradicional e do papel da mulher no seu seio, por um lado, e sobre o papel da mulher auto-suficiente e trabalhadora, por outro. As partes em conflito tanto se indignam em nome dos fetos abortados como em nome das mulheres que morrem às mãos de parteiras incompetentes, mas também se indignam por si próprias: a mãe tradicional, por achar que o aborto degrada, de certa forma, o respeito devido à maternidade, e a mulher trabalhadora, porque a inexistência do direito ao aborto diminui a sua dignidade enquanto parceira do homem, em igualdade de circunstâncias. A indignidade do racismo na América moderna só parcialmente assenta nas privações originadas pela pobreza entre os Negros: muito desse mal deve-se ao facto de, aos

olhos de muitos brancos, um negro ser (na frase de Ralph Ellison) um “homem invisível”, não odiado activamente, mas também não olhado como

parceiro enquanto ser humano. A pobreza meramente acentua essa

invisibilidade. Praticamente todos os programas sobre liberdades e direitos cívicos, abarcando embora determinadas componentes económicas, são essencialmente contendas “tímicas” pelo reconhecimento de diferentes entendimentos de justiça e de dignidade humana.

Há um fundo “tímico” em muitas outras actividades que normalmente são vistas Há um fundo “tímico” em muitas outras actividades que normalmente são vistas como casos do desejo natural. Por exemplo, a conquista sexual não é, geralmente, apenas uma questão de satisfação física - nem sempre isso requer um parceiro -, mas reflecte, além disso, a necessidade de vermos

reconhecida por terceiros a nossa qualidade de ser desejável. O “eu” que está a ser reconhecido não é, necessariamente, o “eu” do senhor aristocrático de Hegel ou o “eu” moral do merceeiro de Havel. Mas formas mais profundas de amor erótico englobam uma ânsia de reconhecimento pelo amante de algo mais do que as características físicas, uma ansiedade por qualquer coisa que equivale ao reconhecimento do próprio valor.

Estes exemplos de thymos não se destinam a provar que toda a actividade económica, todo o amor erótico e toda a política podem ser reduzidos ao desejo de reconhecimento. A razão e o desejo continuam como partes da alma distintas do thymos. Na realidade, para o homem moderno e liberal, constituem as partes dominantes da alma. Os seres humanos cobiçam dinheiro porque querem coisas, não apenas reconhecimento; e, com a liberação da avidez humana, desencadeada no início da época moderna, o crescimento do desejo de bens materiais, em número e variedade, tem sido explosivo. E deseja-se o sexo porque… bem, é bom. Assinalei as dimensões “tímicas” da ganância e da luxúria precisamente porque o primado do desejo e da razão no mundo moderno tende a obscurecer o papel que o thymos ou o reconhecimento desempenham na vida quotidiana. O thymos manifesta-se frequentemente como um, aliado do desejo - no caso da exigência do trabalhador de “justiça económica” -, sendo, por isso, facilmente confundido com o desejo.

O desejo de reconhecimento desempenhou igualmente um papel crucial no terramoto anticomunista na União Soviética, na Europa do Leste e na China. Certamente, muitos europeus do Leste queriam um fim para o comunismo por comezinhas razões económicas, isto é, porque achavam que isso os levaria ao mesmo estilo de vida que tinham os Alemães Ocidentais.

O impulso fundamental para as reformas levadas a cabo na União Soviética e na China foi, de certo modo, económico, foi aquilo que identificámos como a incapacidade de as economias centralizadas satisfazerem os requisitos da sociedade "pós-industrial". Contudo, o desejo de prosperidade fez-se acompanhar por uma exigência de direitos democráticos e de participação política como fins em si próprios ou, por outras palavras, pela exigência de um sistema que desenvolvesse o reconhecimento numa base de prática regular e sistema que desenvolvesse o reconhecimento numa base de prática regular e universal. Os autores do golpe abortado de Agosto de 1991

iludiram-se a si próprios ao pensarem que os Russos trocariam "a sua liberdade por um bocado de salsicha", como disse um dos defensores do Parlamento Russo.

Não podemos compreender a totalidade do fenómeno revolucionário sem analisar o funcionamento da ira "tímica" e a exigência de reconhecimento que acompanhou a crise económica. É uma característica curiosa das situações revolucionárias que os eventos que levam as pessoas a correr os maiores riscos e a provocar o desmoronamento dos governos raras vezes são aqueles que os historiadores descrevem, mais tarde, como causas fundamentais; pelo contrário, tais eventos são rotulados de insignificantes e aparentemente fortuitos. Na Checoslováquia, por exemplo, o movimento de oposição Forum Cívico formou-se com base na indignação popular provocada pela prisão de Havel, que ocorreu apesar das promessas iniciais de liberalização por parte do regime. Grandes multidões começaram a juntar-se nas ruas de Praga em Novembro de 1989, inicialmente após os rumores - posteriormente considerados falsos - de que um estudante fora morto pela polícia de segurança. Na Roménia, a cadeia de acontecimentos que levou ao derrube do regime de Ceaucescu, em Dezembro de 1989, começou com protestos, na cidade de Timisoara, contra a prisão de um padre húngaro, o padre Tokes, activo participante do movimento pelos direitos da comunidade húngara na cidade 9. Na Polónia, a hostilidade contra os Soviéticos e os seus aliados comunistas foi alimentada durante décadas pela indisponibilidade de Moscovo para admitir a responsabilidade pelo assassinato dos oficiais polacos pela polícia secreta soviética NKVD, na floresta de

Katyn, em 1940. Uma das primeiras medidas adoptadas pelo Solidariedade ao entrar para o Governo, no seguimento das negociações que terminaram com o acordo assinado na Primavera de 1989, foi exigir aos Soviéticos um relatório completo sobre os assassinatos de Katyn. Um processo semelhante

estava a ocorrer na própria União Soviética, onde muitos dos sobreviventes do regime estalinista pediam contas aos que tinham cometido crimes e exigiam igualmente a reabilitação da suas vítimas. A perestroika e a reforma política não igualmente a reabilitação da suas vítimas. A perestroika e a reforma política não podem ser entendidas separadamente do desejo de dizer a verdade sobre o passado e de repor a dignidade dos desaparecidos silenciosamente no Gulag. A cólera que removeu dos seus postos inúmeros responsáveis partidários locais, nos finais de 1989 e princípios de 1990, não se baseou em injustiças económicas sistémicas, mas em questões de corrupção e arrogância pessoal, como aconteceu com o primeiro-secretário do Partido em Volvograd, que foi corrido por ter utilizado os fundos do Partido para comprar um Volvo. O regime de Honecker, na Alemanha Oriental, ficou significativamente

enfraquecido por uma série de acontecimentos em 1989: a crise dos refugiados, em que centenas de milhares de pessoas fugiram para a República Federal da Alemanha, a perda do apoio soviético e, por fim, a queda do

Muro de Berlim. Contudo, até mesmo nessa altura não era linear que o socialismo tivesse morrido na Alemanha Oriental; o que afastou definitivamente do poder o Partido da Unidade Socialista e desacreditou os seus novos dirigentes, Krenz e Modrow, foram as revelações acerca da opulência da residência privada de Honecker, nos subúrbios de Wandlitz 10. Hoje, rigorosamente falando, a tremenda ira que estas revelações provocaram teve algo de irracional. Havia muitas razões de queixa contra a comunista Alemanha Oriental, principalmente no que respeitava à inexistência de liberdade política no país e ao seu baixo padrão de vida relativamente ao da República Federal da Alemanha. Honecker, por outro lado, não vivia numa versão moderna do Palácio de Versailles; a sua casa assemelhava-se à de um bem estabelecido burgomestre de Hamburgo ou Bremen. No

entanto, as conhecidas e antigas acusações contra o comunismo na Alemanha Oriental não conseguiram provocar, nos alemães do Leste da classe média o mesmo grau de cólera “tímica” que sentiram depois de ver na televisão a residência de Honecker. A tremenda hipocrisia que essas imagens revelaram a respeito de um regime que era ostensivamente a favor da igualdade ofendeu profundamente o sentido de justiça do povo e foi o bastante para o fazer sair para a rua a exigir o fim total do poder do Partido Comunista.

Finalmente, temos a China. A reforma económica de Deng Xiaoping criou um

Finalmente, temos a China. A reforma económica de Deng Xiaoping criou um horizonte de oportunidades económicas absolutamente novo para uma geração de jovens chineses prestes a atingirem a maioridade nos anos 80, permitindo-lhes, pela primeira vez desde a Revolução, abrir um negócio, ter acesso a jornais estrangeiros, ir estudar para os Estados Unidos ou outros países ocidentais. Os estudantes, educados neste ambiente d liberdade económica, tinham, claro, queixas de ordem económica, particularmente quanto à inflação crescente de finais dos anos 80, que ia firmemente diminuindo o poder de compra da maioria dos habitantes citadinos. Mas esta China era um local com muito mais dinamismo e oportunidades do que a do tempo de Mao, especialmente para os filhos privilegiados da elite que frequentavam as universidades de Pequim, Xião, Cantão e Xangai. E, no entanto, foram precisamente estes estudantes que se manifestaram, exigindo mais democracia, primeiro em 1986 e, de novo, na Primavera de 1989, por ocasião do aniversário da morte de Hu Yaobang. Contudo, à medida que a onda de protesto crescia, aumentava a ira dos estudantes porque não eram

ouvidos e porque tanto o Partido como o Governo não os reconheciam nem faziam justiça às suas reclamações. Eles queriam que Deng Xiaoping, Zhao Ziyang ou outros preeminentes dirigentes chineses os recebessem pessoalmente e começaram a exigir que, a longo prazo, a sua participação fosse institucionalizada. Talvez nem todos pretendessem a institucionalização de um modelo de democracia representativa, mas a exigência elementar era a de que deveriam ser levados a sério, como adultos com opiniões merecedoras de respeito e deferência.

Todos estes casos do mundo comunista ilustram de certa maneira o funcionamento do desejo de reconhecimento. Tanto a reforma como a Revolução foram realizadas em prol de um sistema político que institucionalizaria o reconhecimento universal. Mas, mais do que isso, a fúria "tímica" desempenhou um papel crucial, ao servir de catalisador dos acontecimentos revolucionários. As pessoas não invadiram as ruas de Leipzig, Praga, Timisoara, Pequim ou Moscovo para exigir dos governos uma "economia pós-industrial", ou supermercados a abarrotar. A sua ira incontrolável nasceu da percepção de actos de injustiça relativamente insignificantes, como a prisão de um sacerdote ou a recusa dos poderosos responsáveis a aceitarem uma lista de exigências.

Posteriormente, os historiadores têm interpretado estes factos como secundários ou como causas catalisadoras, o que não deixam de ser mas isso não os torna menos necessários para o desencadeamento final dos acontecimentos revolucionários. As situações revolucionárias só ocorrem quando pelo menos algumas pessoas estão dispostas a arriscar as suas vidas e o seu conforto por uma causa. A coragem para isso não surge da parte desiderativa da alma, mas sim da parte "tímica". O homem de desejo, o Homem Económico, o burguês autêntico, faria uma "análise dos custos e benefícios", que lhe daria sempre uma razão para se manter "dentro do sistema". Só o homem "tímico", o homem em cólera, que zela pela sua própria dignidade e pela dignidade dos seus compatriotas, o homem que sente que o seu valor é constituído por algo mais do que o complexo conjunto de desejos que compõem a sua existência física - só este homem está disposto a enfrentar um tanque ou uma fileira de soldados. E é frequente acontecer que, sem tais pequenos actos de bravura em resposta a pequenos actos de injustiça, jamais ocorram os acontecimentos que levam à transformação fundamental das estruturas políticas e económicas.

17

Ascensão e queda do thymos

O homem não luta pela felicidade; apenas os Ingleses o fazem.

NietzscHe, O Crepúsculo dos Ídolos

O sentido de autovalorização do homem e a sua exigência de a ver reconhecida têm sido, até agora, apresentados como fonte de virtudes nobres, como a coragem, a generosidade e a noção de serviço público, como esteio da resistência à tirania e como razão de opção pela democracia liberal. Mas

o desejo de reconhecimento tem também o seu lado negativo, um lado negativo que levou muitos filósofos a considerarem o thymos como a principal fonte da maldade humana.

O thymos surgiu inicialmente como sendo uma avaliação do próprio valor pessoal. O exemplo do merceeiro apresentado por Havel demonstra que este sentido de valor está muitas vezes relacionado com o sentimento de que somos "mais do que" os desejos naturais que temos, que somos agentes morais com capacidade de livre escolha. Esta forma bastante modesta de

thymos pode ser entendida como um sentimento de respeito próprio ou, como é agora moda dizer, de "amor-próprio". Virtualmente, todos os seres humanos o possuem em maior ou menor grau. Ter um sentido modesto de amor-próprio é importante para cada um, importante para a capacidade de estar no mundo e sentir satisfação com a vida. Segundo Joan Didion, é o que nos leva a dizer "não" aos outros sem sentimentos de culpa 2.

No entanto, a existência de uma dimensão moral da personalidade humana, que permanentemente se avalia a si própria e aos outros, não quer dizer que haja concordância quanto ao conteúdo substantivo da moral. Num mundo de eus "tímicos" morais haverá entre eles permanente desacordo, discórdia e cólera crescente sobre uma série de pequenas e grandes questões. Assim, o thymos é, mesmo na sua mais humilde manifestação, o ponto de partida do conflito humano.

Não existe também garantia de que, ao avaliar o seu próprio valor, o ser humano permaneça dentro dos limites do seu eu "moral". Havel acredita que todos os homens possuem um germe de capacidade crítica moral e um sentido de homens possuem um germe de capacidade crítica moral e um sentido de "rectidão"; mas, mesmo que aceitemos esta generalização, teremos de admitir que essas qualidades estão muito mais desenvolvidas nalgumas pessoas do que noutras. Pode exigir-se o reconhecimento não só do valor moral próprio, como também da riqueza, poder ou beleza física.

Mais importante ainda, não há razão para acreditar que todos se avaliarão como iguais aos outros. Antes, poderá cada um tentar ser reconhecido como superior aos outros, possivelmente com fundamento num verdadeiro valor interior, mas, mais provavelmente, devido a uma auto-avaliação inflacionada e presunçosa. O desejo de ser reconhecido como superior aos outros será, a partir de agora, rotulado com uma nova palavra com raízes na Grécia

antiga, megalothymia. Esta pode manifestar-se tanto no tirano que invade e escraviza um povo vizinho para ver a sua autoridade reconhecida, como no pianista que quer ser reconhecido como o maior intérprete de Beethoven. O seu oposto é isothymia, o desejo de ser reconhecido como igual aos outros. Megalothymia e isothymia são as duas manifestações do desejo de reconhecimento que ajudam a compreender a transição histórica para a modernidade.

É evidente que a megalothymia constitui uma paixão muito problemática para a vida política, porquanto, se o reconhecimento por outrém da superioridade própria é bom, o reconhecimento por todos será ainda melhor.

O thymos, que originalmente surgiu como uma modesta espécie de amor-próprio, pode também manifestar-se sob a forma de desejo de domínio. Este lado negativo do thymos estava, é claro, implícito desde o início na descrição de Hegel sobre a batalha sangrenta, uma vez que o desejo de reconhecimento deu origem à batalha inicial e levou, finalmente, ao domínio

do servo pelo senhor. Em última instância, a lógica do reconhecimento libertou o desejo de ser reconhecido universalmente, isto é, o imperialismo.

O thymos, quer na forma modesta do sentido de dignidade do merceeiro, quer sob a forma de megalothymia - a ambição tirânica de um César ou de um Estaline-, tem constituído o tema central da

filosofia política ocidental, embora cada pensador tenha dado ao fenómeno um nome diferente. Quase todos os que se debruçaram seriamente sobre política e os

problemas de uma ordem política justa tiveram de enfrentar as ambiguidades problemas de uma ordem política justa tiveram de enfrentar as ambiguidades morais do thymos, tentando aproveitar os seus aspectos positivos e neutralizar os negativos.

N'A República, Sócrates inicia uma discussão alargada sobre o thymos, porquanto a parte "tímica" da alma se revela crucial para a edificação "teórica" da sua cidade justa3. Esta cidade, tal como qualquer outra, possui inimigos exteriores e precisa de ser defendida de ataques externos. Precisa, por isso, de uma classe de guardiães corajosos e dotados de espírito de

serviço público, dispostos a sacrificar os seus desejos e necessidades materiais em nome do bem comum. Sócrates não acredita que a coragem e o espírito de serviço público possam nascer do interesse pessoal. Devem antes estar enraizados no thymos, no justo orgulho da classe de guardiães em si próprios e na sua cidade e na sua cólera potencialmente irracional contra os que a ameacem4. Para Sócrates, o thymos é uma virtude política inata necessária à sobrevivência de qualquer comunidade política, porquanto obriga o indivíduo a romper com a vida egoísta do desejo e a preocupar-se com o

bem comum. Mas Sócrates acredita também que o thymos tanto pode destruir as comunidades políticas como cimentá-las. N'A República refere isso mesmo, por exemplo, quando compara o guardião "tímico" a um feroz cão de guarda, que, se não for adequadamente treinado, tanto pode morder o dono como um estranho5. A construção de uma ordem política justa exige

assim, o aperfeiçoamento e o controlo do thymos e a maior parte dos primeiros seis livros d'A República é dedicada à educação "tímica" da classe dos guardiães.

A megalothymia dos potenciais dominadores de sujeitarem outros povos pelo imperialismo constituiu um tema importante de grande parte do pensamento político medieval e do início da era moderna,

que referia o fenómeno como a busca de glória. A luta de príncipes ambiciosos pelo reconhecimento era vulgarmente tida como uma característica quer da natureza humana, quer da política. Numa época em que a legitimidade do político. Numa época em que a legitimidade do

imperialismo era considerada frequentemente um dado adquirido, isso não significava necessariamente tirania ou injustiça 6. S. Agostinho, por exemplo, inclui o desejo de glória entre os vícios, mas um dos menos perniciosos e fonte potencial de grandeza humana 8.

A megalothymia, entendida como desejo de glória, foi fulcral para o primeiro pensador da era moderna, Nicolau Maquiavel, romper decisivamente com a tradição aristotélica da filosofia política cristã medieval. Maquiavel é hoje conhecido sobretudo como o autor de uma série de máximas, chocantes pela sua franqueza, sobre a natureza brutal da política; por exemplo, que é melhor ser temido do que amado, ou que cada um deve manter a palavra dada apenas enquanto for do seu interesse fazê-lo. Maquiavel, o fundador da filosofia política moderna, acreditava que o homem se podia tornar

senhor da sua casa terrena se seguisse o exemplo, não de como os homens devem viver, mas de como realmente vivem. Em vez de tentar aperfeiçoar os seres humanos pela educação, como ensinara Platão, Maquiavel procurou criar uma boa ordem política a partir da maldade humana: a maldade, se canalizada através de instituições adequadas, poderia ser posta ao serviço de objectivos positivos 8.

Maquiavel compreendeu que a megalothymia, na forma do desejo de glória, era o principal motor psicológico da ambição dos príncipes. Ocasionalmente, as nações poderiam conquistar os seus vizinhos por razões de

necessidade, de autodefesa ou para conseguir gente e recursos para o futuro.

Mas para além e acima destas considerações estava o desejo de reconhecimento do homem - o prazer sentido por um general romano pelo seu triunfo quando o oponente era exibido em ferros pelas ruas, perante o aplauso da populaça. Para Maquiavel, o desejo de glória não

era uma característica exclusiva de príncipes ou governos aristocratas. Contaminava também repúblicas, como fora o caso dos gananciosos Impérios Ateniense e Romano, onde a participação democrática tinha promovido o aumento da ambição do estado e proporcionado um instrumento militar mais eficaz para a expansão 9.

Ainda que o desejo de glória seja uma característica universal do homem 10, Maquiavel notou que isso criava problemas especiais, por conduzir homens ambiciosos à tirania e o resto à escravatura. A sua solução para o problema foi diferente da de Platão e tornou-se uma característica do subsequente constitucionalismo republicano. Em vez de tentar educar os príncipes ou guardiães "tímicos", como Platão sugerira, o thymos seria contraposto ao thymos. Repúblicas mistas, nas quais as ambições "tímicas" dos príncipes e da minoria aristocrata fossem contrabalançadas pelo desejo "tímico" de independência por parte do povo, podiam assegurar um grau de liberdade 11. A república mista de Maquiavel constitui, pois, uma primeira versão da familiar separação de poderes da Constituição americana.

Depois de Maquiavel teve início um outro projecto, talvez mais ambicioso, que já nos é familiar. Hobbes e Locke, os fundadores do liberalismo moderno, procuraram erradicar completamente o thymos da vida política, substituindo-o por uma mistura de desejo e razão. Estes primeiros liberais

ingleses modernos viam a megalothymia, sob a forma quer de orgulho apaixonado e obstinado dos príncipes, quer de fanatismo espiritual dos padres militantes, como principal causa da guerra, pelo que atacaram todas as formas de orgulho. Este denegrimento do orgulho aristocrático foi

retomado por um sem-número de escritores do iluminismo, incluindo Adam Ferguson, James Steuart, David Hume e Montesquieu. Na sociedade civil imaginada por Hobbes, Locke e outros primeiros pensadores liberais modernos, o homem apenas precisa do desejo e da razão. O burguês foi uma criação deliberada do início do pensamento moderno, uma tentativa de

manipulação social que procurou criar paz social através da transformação da própria natureza humana. Em vez de lançar a megalothymia da minoria contra a da maioria, como sugerira Maquiavel, os fundadores do liberalismo moderno esperavam vencê-la por completo, fazendo opor os interesses do desejo da natureza humana às suas paixões "tímicas"12.

A aristocracia tradicional, encarnação social da megalothymia, foi a classe social A aristocracia tradicional, encarnação social da megalothymia, foi a classe social contra a qual o liberalismo moderno declarou guerra. O guerreiro aristocrata não criava riqueza, roubava-a a outros guerreiros ou, mais exactamente, ao campesinato, de cujo excedente se apropriava. Não agia

motivado pela racionalidade económica, vendendo o seu trabalho pela melhor oferta: na realidade, não fazia nada, realizando-se no ócio. O seu comportamento era delimitado pelos ditames do orgulho e de um código de honra que não lhe permitia fazer nada que ferisse a sua dignidade, como seja

dedicar-se ao comércio. E, apesar da decadência de muitas sociedades aristocráticas, a essência do ser aristocrata estava ligada, tal como a do primitivo senhor de Hegel, à sua disposição para arriscar a vida numa batalha sangrenta. A guerra continuava, assim no centro do estilo aristocrático de

vida e a guerra, como bem sabemos, é "economicamente subóptima". Era pois preferível convencer o guerreiro aristrocrata da vaidade das suas ambições e transformá-lo num pacífico homem de negócios, cujas actividades em benefício próprio serviriam também para enriquecer outros à sua volta 13.

O processo de "modernização", descrito pela ciência social contemporânea, pode ser entendido como o triunfo gradual da parte desiderativa da alma, guiada pela razão, sobre a parte "tímica", experimentado em inúmeros países do mundo. Existiam sociedades aristocráticas em virtualmente todas as diferentes culturas humanas, da Europa ao Médio Oriente, África, Leste

e Sul da Ásia. A modernização económica não exigia apenas a criação de modernas estruturas sociais, como cidades e burocracias racionais, mas o triunfo ético do modo de vida burguês sobre a vida "tímica" do aristocrata.

Sociedade após sociedade, o contrato de Hobbes tem sido oferecido à antiga classe de aristocratas: nomeadamente, que troquem o seu orgulho "tímico" pela perspectiva de uma vida pacífica de aquisição

material ilimitada. Em alguns países, como o Japão, esta troca foi efectuada abertamente: o estado

transformou membros da antiga classe guerreira, os samurais, em homens de transformou membros da antiga classe guerreira, os samurais, em homens de negócios cujas empresas, no século XX, se transformaram nos zaibatsus 14.

Em países como a França, uma larga parte da aristocracia rejeitou o comércio, iniciando uma série de inúteis acções de retaguarda para preservar a sua ordem ética "tímica". Essa luta continua hoje em muitos países do Terceiro Mundo, onde os descendentes dos guerreiros enfrentam o mesmo dilema de saber se deverão guardar as suas lanças como tesouro de família e substituí-las ou não pelo terminal de computador e pelo escritório.

Por altura da fundação da América do Norte, o triunfo do princípio lockiano era aí quase total - isto é, o triunfo da parte desiderativa da alma sobre a parte "tímica". O direito à " busca da felicidade", enunciado na Proclamação da Independência da América, foi, em larga medida, concebido

em termos de aquisição de propriedade. O lockianismo é a estrutura geral do conjunto de documentos Federalist, essa grande defesa da Constituição americana elaborada por Alexander Hammilton, James Madison e John Jay.

Por exemplo, no famoso Federalist 10, que apresenta o governo representativo como remédio para os males do governo popular, James Madison afirmou que o "primeiro objectivo do governo" era a protecção das diversas

faculdades do homem, em especial a "faculdade diferenciada e desigual de adquirir propriedade" 15.

Embora seja inegável a herança lockiana da Constituição americana, os autores do Federalist demonstraram, mesmo assim, compreender que o desejo de reconhecimento não podia simplesmente ser banido da vida política. De facto, a auto-afirmação orgulhosa era vista como um fim ou motivo para a vida política, necessária em doses adequadas

a uma boa governação. Tal como Maquiavel, tentaram canalizar o desejo de reconhecimento para objectivos positivos ou, pelo menos, inofensivos. Embora, no Federalist 10, Madison se refira a partidarismos assentes em “interesses” económicos, distingue-os de outros fundamentados em “paixões” ou, mais exactamente, em opiniões apaixonadas do homem sobre o “paixões” ou, mais exactamente, em opiniões apaixonadas do homem sobre o bem e o mal: “um

entusiasmo por opiniões divergentes a respeito da religião, do governo e de muitas outras questões”, ou “uma ligação a dirigentes diferentes”. As opiniões políticas eram uma expressão de amor-próprio ligada inextricavelmente à avaliação do indivíduo em relação a si mesmo e ao seu próprio

valor: “Enquanto persistir a ligação entre a razão e o amor-próprio, as opiniões e paixões [do homem] terão uma influência recíproca, constituindo os primeiros objectos aos quais o último se afeiçoará.” 16 Desta forma, o partidarismo não resulta apenas do conflito entre as partes desiderativas das almas de diferentes homens (por exemplo, interesses económicos), mas também entre as suas partes “tímicas””. E, assim, na época de Madison, a política americana era dominada por controvérsias sobre questões como a abstinência, a religião, a escravatura, etc., tal como a nossa é dominada pelo direito ao aborto, a prece nas escolas e a liberdade de expressão.

Para além da miriade de opiniões apaixonadas defendidas por um grande número de indivíduos relativamente fracos, os autores do Federalist acreditavam que a vida política tinha de enfrentar o “amor à fama”, o qual era, segundo Hamilton, “a principal paixão dos espíritos mais nobres” - isto é, o desejo de glória por parte de homens fortes e ambiciosos. A megalothymia, assim como a isothymia, continuavam a ser um problema para os fundadores. A Constituição americana era vista por Madison e Hamilton, não como instrumento institucional de repressão destas diferentes expressões do thymos, mas antes como meio de as canalizar para objectivos

seguros, mesmo produtivos. Deste modo, Madison via a administração popular -o processo de concorrer a lugares públicos, proferir discursos políticos, participar em debates, escrever editoriais, votar, *etc.* como uma forma benigna de satisfazer o orgulho natural do homem e a sua inclinação para a auto-afirmação “tímica”, desde que se pudesse espalhar por um público relativamente vasto. O processo político democrático foi importante não só como veículo de tomadas de decisão ou “agregação de interesses”, mas também como um processo,

isto é, um palco para a libertação do thymos, onde os homens poderiam procurar o reconhecimento para os seus

190

pontos de vista pessoais. Em relação ao mais elevado e potencialmente mais perigoso nível de megalothymia de homens ambiciosos, o governo constitucional era explicitamente visto como um meio de usar a ambição "para contrabalançar a ambição". Os diferentes ramos do governo eram considerados vias para o desenvolvimento de ambições poderosas, mas o sistema de pesos e contrapesos asseguraria que estas ambições se neutralizariam mutuamente, evitando o aparecimento da tirania. Um político americano poderia alimentar a ambição de se tornar um César ou um Napoleão, mas o sistema apenas lhe permitiria ser um Jimmy Carter ou um Ronald Reagan, cercado por todos os lados por poderosas restrições institucionais e forças políticas e forçado a realizar a sua ambição tornando-se um "servidor" do povo, e não seu senhor.

A tentativa da política liberal, na tradição de Hobbes-Locke, de banir da política o desejo de reconhecimento, ou torná-lo limitado e impotente, deixou muitos pensadores bastante preocupados. A sociedade moderna passaria a ser composta por aquilo a que C. S. Lewis chamou "homens sem

verticalidade": isto é, indivíduos totalmente compostos por desejo e razão, mas faltando-lhes a altiva auto-afirmação que; no princípio dos tempos, estava na base da humanidade do homem. Era a verticalidade que tornava o homem homem: "através do seu intelecto, ele é mero espírito, através do

seu apetite, mero animal" 19. O maior e mais coerente defensor do thymos nos tempos modernos e profeta do seu ressurgimento foi Friedrich Nietzsche, o padrinho do relativismo e do niilismo actuais. Nietzsche foi certa vez descrito por um contemporâneo como um "aristocrata radical",

caracterização que não contestou. Larga parte do seu trabalho pode ser vista, num certo sentido, como uma reacção ao que ele entendia como nascimento de uma civilização inteira de "homens sem

verticalidade", uma sociedade de burgueses que não aspirava senão a uma confortável autopreservação.

Para Nietzsche, a própria essência do homem não era nem o seu desejo nem a sua razão, mas o seu thymos: o homem era sobretudo uma criatura valorizadora, a "besta de faces vermelhas", cuja vida dependia da sua capacidade de pronunciar as palavras "bem" e "mal". Como a sua personagem Zaratustra diz,

Na verdade, os homens deram-se o bem e o mal a si próprios. Na verdade, eles não os tomaram, não os encontraram, nem lhes chegaram como uma voz dos céus. Foi o próprio homem que, para se preservar, valorizou as coisas - apenas ele deu significado às coisas, um significado humano. É por isso que ele se chama a si próprio "homem", que significa: o que dá valor.

Dar valor é criar : ouvi, ó criadores! Valorizar-se a si próprio é, de todas as coisas valorizadas, o mais precioso tesouro. Só há valor com a valorização: sem valorização, a concha da existência estaria vazia. Ouvi, ó criadores! 20

Para Nietzsche, os valores criados pelos homens não eram a questão central, porquanto existiam "mil e um objectivos" para o homem seguir Cada povo da Terra tinha a sua própria "linguagem do bem e do mal", que os seus vizinhos não conseguiam compreender. O que constituía a essência do homem era o próprio acto de valorização, o acto de conceder valor a si próprio e exigir o concomitante reconhecimento21. O acto de avaliação era intrinsecamente desigual, porquanto requeria a distinção entre o melhor e o pior. Por isso, Nietzsche estava apenas interessado na manifestação do thymos que leva alguns homens a afirmarem-se melhores do que os outros, a megalothymia. Consequência terrível da modernidade foi o esforço dos seus criadores, Hobbes e Locke, em despojar o homem do seu poder avaliador em nome da segurança física e da acumulação material. A conhecida doutrina de Nietzsche da "vontade de domínio" pode ser entendida como uma tentativa para reafirmar o primado do thymos em relação ao desejo e à razão e de desfazer o dano provocado pelo liberalismo moderno ao orgulho e auto-afirmação do homem. O

seu trabalho constitui uma exaltação do senhor aristocrático de Hegel e da sua luta de morte pelo puro prestígio e uma monumental condenação de uma modernidade que aceitou tão totalmente a moralidade do servo que nem sequer se apercebeu de que tal escolha tinha sido feita.

Não obstante o diferente vocabulário que tem sido utilizado para descrever o Não obstante o diferente vocabulário que tem sido utilizado para descrever o fenómeno do thymos, ou o desejo de reconhecimento, está bem patente que esta "terceira parte" da alma tem constituído uma preocupação fulcral da tradição filosófica que se estende de Platão a Nietzsche, sugerindo uma leitura muito diferente do processo histórico, não como relato do desenrolar da moderna ciência natural ou da lógica do desenvolvimento, mas antes como o aparecimento, crescimento e eventual declínio da megalothymia. O mundo económico moderno só podia, de facto, nascer depois da libertação do desejo à custa do thymos, por assim dizer. O processo histórico que começa com a sangrenta batalha do senhor acaba, num certo sentido, com o moderno habitante burguês das democracias liberais contemporâneas, que busca o lucro material em detrimento da glória.

Hoje em dia, já ninguém estuda sistematicamente o thymos como parte da sua educação e a "luta pelo reconhecimento" também já não faz parte do vocabulário político contemporâneo. O desejo de glória, que para Maquiavel era parte normal do ser humano - essa luta desmedida para ser melhor do que os outros, para forçar o maior número de pessoas a reconhecer essa superioridade -, deixou de ser um modo aceitável de descrever objectivos pessoais. Passou mesmo a constituir uma característica que atribuímos a indivíduos de que não gostamos, aos tiranos que surgiram entre nós, como Hitler, Estaline ou Saddam Hussein. A megalothymia - o desejo de ser reconhecido como superior-continua, porém, presente na vida quotidiana sob uma diversidade de disfarces e, como veremos na parte v,

sem ela muito do que satisfaz as nossas vidas não seria possível. No entanto, em termos do que dizemos sobre nós próprios, foi eticamente banida do mundo moderno.

O ataque à megalothymia e a sua actual falta de respeitabilidade predispõem-nos a concordar com Nietzsche, para o qual os primeiros filósofos modernos que pretenderam bank da sociedade civil as expressões mais visíveis do thymos foram bastante bem sucedidos. A megalothymia foi substituída por uma combinação de duas coisas. A primeira é um florescer da parte desiderativa da alma, que se manifesta através de uma economização radical da vida. Esta alma, que se manifesta através de uma economização radical da vida. Esta economização estende-se desde as coisas mais elevadas às mais insignificantes, desde os estados da Europa que não procuram grandeza e império, mas uma Comunidade Europeia mais integrada em 1992, ao universitário que procede a uma análise dos custos em relação aos benefícios das opções de carreira que tem à sua frente.

A segunda coisa que substitui a megalothymia é uma omnipresente isothymia, isto é, o desejo de ser reconhecido como igual, que, nas suas diversas manifestações, inclui o thymos do merceeiro de Havei, do manifestante contra o aborto ou do defensor dos direitos dos animais. Apesar de não utilizarmos as palavras “reconhecimento” e thymos para descrever os nossos objectivos pessoais, usamos, com muita frequência, palavras como “dignidade”, “respeito”, “amor-próprio” e “auto-estima”, e estes factores imateriais influenciam mesmo as opções do universitário típico. Conceitos deste género impregnam a nossa vida política e são indispensáveis para compreender a transformação democrática que ocorreu em todo o mundo nos finais do século XX.

Ficamos, assim, com uma contradição aparente. Os fundadores da tradição anglo-saxónica do liberalismo moderno tentaram banir o thymos da vida política e, mesmo assim, o desejo de reconhecimento continua no meio de nós, sob a forma de isothymia. Terá sido isto um efeito inesperado, o resultado do fracasso da repressão daquilo que, em última instância, não podia ser eliminado da natureza humana? Ou existe um entendimento superior do liberalismo moderno que tenta preservar a parte “túnica” da personalidade humana, em vez de a expulsar do reino da política?

Existe, na realidade, um entendimento superior e, para o analisar, é preciso regressar a Hegel e ao relato inacabado da sua dialéctica histórica, na qual a luta pelo reconhecimento desempenha um papel preponderante.

Domínio e servidão

O homem completo, absolutamente livre, definitiva e totalmente satisfeito com o que é, o homem que se aperfeiçoa e se completa através desta satisfação, será o Servo que "venceu" a sua Servidão. Se o Domínio ocioso é um impasse, a Servidão laboriosa, pelo contrário, é a fonte de todo o progresso humano, social e histórico. A História é a história do Servo trabalhador.

Alexandre Kojève, Introdução à Leitura de Hegel 1

Deixámos a análise da dialéctica hegeliana, há vários capítulos, num ponto muito inicial do processo histórico - de facto, deixámo-la aquando da conclusão do período inicial da história humana, quando o homem arriscou a sua vida pela primeira vez numa batalha por puro prestígio. O estado

de guerra que preponderava no "estado de natureza" de Hegel (não esquecendo que o próprio Hegel nunca utilizou este termo) não conduziu directamente ao estabelecimento da sociedade civil, fundamentada num contrato social, como aconteceu com Locke. Deu antes origem à relação domínio/servidão, quando um dos primitivos guerreiros, receando pela sua vida, "reconheceu" o outro, concordando em ser seu servo. A relação social domínio/servidão não era, no entanto, estável a longo prazo, porque nem o senhor nem o servo viam totalmente satisfeito o seu desejo de reconhecimento 2. Esta ausência de satisfação constituía uma "contradição" das sociedades esclavagistas, gerando um impulso em direcção a um posterior progresso histórico. O primeiro acto humano poderá ter sido a disposição para arriscar a vida numa batalha sangrenta, mas esse facto não o tornou um homem totalmente livre e, por isso, satisfeito. Isso só se realizaria no decurso da subsequente evolução histórica 3.

Senhor e servo permanecem insatisfeitos por diferentes razões. O senhor é, de certa forma, mais humano por se propor um objectivo não biológico, o reconhecimento. Arriscando a vida, ele demonstra ser

livre. O servo, pelo contrário, segue o conselho de Hobbes e cede ao receio de morte violenta.

Ao fazê-lo, continua a ser um animal receoso e necessitado, incapaz de vencer o seu determinismo biológico ou natural. Mas a falta de liberdade do servo, a sua humanidade incompleta, está na origem do dilema do senhor.

Este deseja o reconhecimento de outro ser humano, isto é, o reconhecimento do seu valor e dignidade humana por outro ser humano com igual valor e dignidade. No entanto, ao vencer a batalha pelo prestígio, é reconhecido por alguém que se tornou um escravo, que, ao ceder ao receio natural da morte,

não atingiu a humanidade. E assim o valor do senhor é reconhecido por alguém que não é totalmente humano".

Isto corresponde à nossa experiência normal do que é o reconhecimento: apreciamos muito mais o elogio ou o reconhecimento do nosso valor se provier de alguém que respeitamos ou em quem confiamos e, sobretudo, se for dado livremente, e não sob coacção. De certa forma, o nosso cão de estimação "reconhece-nos" ao abanar a cauda quando chegamos a casa; mas reconhece toda a gente da mesma maneira - por

exemplo, o carteiro ou um assaltante-por estar instintivamente condicionado a fazê-lo. Ou, pegando num exemplo mais político, a satisfação de um Estaline ou de um Saddam Hussein perante a adulação de uma multidão que foi transportada para um estádio e obrigada, sob pena de morte, a

aplaudir é presumivelmente menor do que a de um dirigente democrata como um Washington ou um Lincoln ao receber o respeito genuíno de pessoas livres.

É esta a tragédia do senhor: arrisca a vida para ser reconhecido por um servo que, por sua vez, não é digno de o reconhecer. O senhor não se sente satisfeito. Além disso, a sua vida permanece essencialmente inalterável pelo tempo fora. Não precisa de trabalhar, porque tem um servo a trabalhar por si, e tem fácil acesso a tudo o que é necessário à

sua subsistência. A sua vida torna-se, por isso, uma vida estática e inalterável de ócio e consumo;

como nota Kojeve, pode ser morto, mas não pode ser educado. O senhor pode, como nota Kojeve, pode ser morto, mas não pode ser educado. O senhor pode, claro, arriscar a sua vida repetidamente em combates mortais contra outros senhores, a fim de controlar outra região ou conseguir a sucessão de um trono. Mas o acto de arriscar a vida, ainda que profundamente humano,

é uma perpétua repetição da mesma coisa. A incessante conquista e reconquista de terras não muda a relação qualitativa do homem perante os outros homens e o seu ambiente - portanto, não proporciona um motor para o progresso histórico.

O servo também se sente insatisfeito. Mas essa insatisfação, ao contrário da do senhor, não conduz ao entorpecimento, mas a uma troca criativa e enriquecedora. É claro que, ao submeter-se ao senhor, o servo não é reconhecido como ser humano: pelo contrário, é tratado como uma coisa, um instrumento para a satisfação dos desejos do senhor. O reconhecimento é totalmente unilateral, mas é esta completa ausência de reconhecimento que gera no servo o desejo de mudar.

No trabalho, o servo recupera a sua humanidade, a humanidade perdida com o receio da morte violenta5. Devido ao seu receio, o servo é, inicialmente, forçado a trabalhar para satisfação do senhor, mas a razão do seu trabalho acaba por mudar. Em vez de trabalhar por medo do castigo imediato, começa a fazê-lo por dever e autodisciplina, aprendendo a reprimir os seus desejos animais em nome do trabalho. Por outras palavras, desenvolve algo parecido com uma ética de trabalho. Ainda mais importante, porém: através do trabalho, o servo começa a perceber que, enquanto ser humano, é capaz de transformar a natureza, isto é, de utilizar os materiais da natureza e transformá-los livremente em coisas com base em ideias ou conceitos preexistentes. O servo utiliza instrumentos; pode utilizar instrumentos para produzir instrumentos, e assim inventa a tecnologia. A ciência natural

moderna não é uma invenção de senhores ociosos que possuem tudo o

que desejam, mas de servos forçados a trabalhar e que não gostam da sua condição actual. Através da ciência e da tecnologia, o servo descobre que pode mudar a natureza, não apenas o ambiente físico em que nasce, mas também a sua própria natureza.

natureza.

Para Hegel, em contraste com Locke, o trabalho emancipou-se totalmente da natureza. O objectivo do trabalho não se cingia apenas à satisfação das necessidades naturais ou mesmo de desejos inventados. O trabalho, em si, representa liberdade, porque demonstra a capacidade do homem de ultrapassar o determinismo natural, uma capacidade de criar através do seu labor.

O trabalho "de acordo com a natureza" não existe; o trabalho verdadeiramente humano apenas começou quando o homem demonstrou ser superior à natureza. Hegel tinha também uma noção muito diferente da de Locke sobre o significado da propriedade privada. O homem lockiano adquiria propriedade para satisfação dos seus desejos; o homem hegeliano vê a

propriedade como uma espécie de "objectivação" de si próprio numa coisa - por exemplo, uma casa, um carro, um pedaço de terra. A propriedade não é uma característica intrínseca das coisas; existe apenas através de convenções sociais, a partir do momento em que os homens concordam em respeitar os direitos da propriedade alheia. A posse não traz satisfação ao homem pelas necessidades que permite satisfazer, mas porque é reconhecida por outros homens. Para Hegel, tal como para Locke e Madison, a protecção da propriedade privada constitui um objectivo legítimo da sociedade civil; Hegel, no entanto, vê a propriedade como uma fase ou aspecto da luta histórica pelo reconhecimento, algo que satisfaz tanto o

thymos como o desejo.

O senhor demonstra a sua liberdade ao arriscar a vida numa batalha sangrenta, revelando assim a sua superioridade sobre o determinismo natural. O servo, pelo contrário, concebe a ideia de liberdade trabalhando para o senhor e acaba por se aperceber de que, enquanto ser humano, é capaz de executar um trabalho livre e criativo. O domínio do servo sobre a

natureza é a chave para a sua compreensão tout court* do domínio. A liberdade potencial do servo é, do ponto de vista histórico, muito mais importante do que a potencial do servo é, do ponto de vista histórico, muito mais importante do que a efectiva liberdade do senhor. O senhor é livre; goza essa liberdade de um modo imediato e irreflectido, fazendo o que deseja e consumindo o que quer. O servo, por outro lado, apenas concebe a ideia de

liberdade, uma ideia que lhe ocorre em resultado do seu trabalho. O servo, no entanto, não tem liberdade sobre a sua própria vida; há uma discrepância entre a sua ideia de liberdade e a sua condição real. O servo é, assim, mais

filosófico: tem de considerar a liberdade em abstracto antes de a poder gozar na realidade, é impelido a inventar os princípios de uma sociedade livre antes de a poder experimentar. A consciência do servo é, pois, superior à

do senhor, porque mais autoconsciente, isto é, mais reflexiva quanto a si própria e à sua condição.

Os princípios de liberdade e igualdade, de 1776 ou 1789, não brotaram espontaneamente das cabeças dos servos. Antes de desafiar o senhor, o servo atravessa um longo e doloroso processo de auto-educação, durante o qual aprende a vencer o seu receio da morte e a reivindicar a liberdade que

lhe é devida. Ao reflectir sobre a sua condição e a ideia abstracta de liberdade, o servo atira fora várias versões preliminares de liberdade antes de chegar à verdadeira. Tanto para Hegel como para Marx, as versões preliminares são ideologias, isto é, construções intelectuais não verdadeiras em si, mas que reflectem a infra-estrutura subjacente à realidade, a realidade do domínio e da servidão. Contendo embora o germe da ideia de liberdade, essas construções servem para reconciliar o servo com a realidade da sua

falta de liberdade. Na Fenomenologia, Hegel identifica várias destas ideologias de servidão, incluindo filosofias como o estoicismo e o cepticismo. No entanto, a mais importante ideologia de escravo, a que mais directamente conduz à realização de sociedades fundamentadas na liberdade e na igualdade na Terra, é o cristianismo, a "religião absoluta".

Hegel não se refere ao cristianismo como a "religião absoluta" por

razões de etnocentrismo tacanho, mas devido à relação histórica objectiva entre doutrina cristã e o aparecimento das sociedades democráticas liberais na Europa ocidental- relação essa que foi aceite por uma série de pensadores posteriores, tais como Weber e Nietzsche. Segundo Hegel, a ideia de liberdade recebeu a sua penúltima forma no cristianismo, por esta religião ter sido a primeira a estabelecer o forma no cristianismo, por esta religião ter sido a primeira a estabelecer o princípio da igualdade universal de todos os

homens aos olhos de Deus, com base na sua capacidade de escolha e de crenças morais. Isto é, o cristianismo sustenta que o homem é livre: livre não no sentido formal de Hobbes, de liberdade da coerção física, mas moralmente livre para escolher entre o bem e o mal. O homem arrastado na

* Em francês no original. (N. da T.)

queda, animal nu e necessitado, foi também capaz de se regenerar espiritualmente através da sua capacidade de escolha e da fé. A liberdade cristã era uma condição interior do espírito, não uma condição externa do corpo. I

A consciência “tímica” de um valor próprio, por parte quer do Leôncio de Sócrates quer do merceeiro de Havel, tem algo em comum com a dignidade e a liberdade interiores do crente cristão.

O entendimento cristão da liberdade implica uma igualdade humana universal, mas as suas razões são diferentes das dos liberais Hobbes e Locke.

A Declaração de Independência Americana proclama que “todos os homens são criados iguais”, presumivelmente por o seu Criador os ter dotado de determinados direitos inalienáveis. Hobbes e Locke fundamentam a sua crença na igualdade humana na igualdade de dons naturais: o primeiro afirma que os homens eram iguais porque possuíam a mesma capacidade de

se matarem mutuamente, enquanto o segundo realça a igualdade de

faculdades. Locke, no entanto, observava que as crianças não são iguais aos pais e, tal como Madison, acreditava que os homens possuem faculdades desiguais para adquirir bens. Assim, no estado lockiano, a igualdade tem o significado de igualdade de oportunidade.

A igualdade cristã, pelo contrário, fundamenta-se no facto de todos os homens

A igualdade cristã, pelo contrário, fundamenta-se no facto de todos os homens serem dotados de uma faculdade específica, a faculdade de fazer escolhas morais9. Todos os homens podem aceitar ou rejeitar Deus, praticar o bem ou o mal. A perspectiva cristã da igualdade está exemplificada no discurso “Eu tenho um sonho”, proferido pelo Dr. Martin Luther King nos degraus do Memorial a Lincoln, em 1964. Numa frase memorável, ele afirmou ter sonhado que os seus quatro filhos “poderiam um dia viver numa nação em que não fossem julgados pela cor da sua pele, mas pela essência do seu carácter”. King não disse que eles deveriam ser julgados de acordo com as suas capacidades ou méritos, ou que pretendia que eles subissem tanto quanto a sua capacidade o permitisse. Para King, um pastor cristão, a dignidade humana não residia na razão ou inteligência do homem, mas no seu carácter, isto é, no seu carácter moral, na sua capacidade de distinguir

o bem do mal. Pessoas manifestamente desiguais em termos de beleza, talento, inteligência ou capacidade são, apesar disso, iguais por serem agentes morais. Aos olhos de Deus, o órfão mais simples e desastrado pode possuir uma alma mais bela do que o pianista mais talentoso ou o médico mais brilhante.

Desta forma, a contribuição do cristianismo para o processo histórico consistiu em dar a conhecer ao servo esta visão da liberdade humana e em definir em que sentido todos os homens podiam ser considerados como tendo uma dignidade. O Deus cristão reconhece universalmente todos os homens, reconhece o valor e a dignidade humana individuais. Por outras palavras, o Reino dos Céus apresenta a perspectiva de um mundo em que

a isothymia de todos os homens - mas não a megalothymia da vã glória - será satisfeita.

O problema do cristianismo, no entanto, é que não passa de uma outra ideologia de escravos, isto é, não é verdadeira em determinados aspectos cruciais. O cristianismo não defende a realização da liberdade humana na Terra, mas apenas no Reino dos Céus. Por outras palavras, o cristianismo contém o conceito certo da liberdade, mas, ao afirmar que não existe libertação nesta vida, acabou por reconciliar os servos deste mundo com a sua falta de liberdade. Segundo Hegel, reconciliar os servos deste mundo com a sua falta de liberdade. Segundo Hegel, o cristão não tem consciência de que não foi Deus que criou o homem, mas sim o homem que criou Deus. Criou-O como uma espécie de projecção da sua ideia de liberdade, pois o Deus cristão personifica o senhor perfeito de si próprio e da natureza. O cristão, no entanto, acaba por se tornar servo deste Deus que ele próprio criou. Reconciliou-se com uma vida de servidão na Terra, acreditando que seria mais tarde redimido por Deus, quando poderia bem ser o redentor de si próprio. O cristianismo constituiu, pois, uma espécie de alienação, isto é, uma nova forma de servidão em que o homem passava a servir algo que ele mesmo havia criado, tornando-se portanto um ser interiormente dividido.

O cristianismo, essa última grande ideologia de escravos, deu ao servo uma visão do que deveria ser a essência da liberdade humana. Apesar de não lhe ter proporcionado uma saída prática para a sua condição de servo, permitiu-lhe ver o seu objectivo com mais clareza: o indivíduo livre e autónomo, que é reconhecido pela sua liberdade e autonomia, reconhecido universal e reciprocamente por todos os homens. O escravo, com o seu trabalho, contribuiu muito para a sua própria libertação: dominou a natureza e transformou-a segundo as suas próprias ideias, enquanto tomava consciência da possibilidade da sua própria liberdade. Assim, para Hegel, a secularização do cristianismo, isto é, uma tradução para a realidade da ideia cristã, era o que faltava para a conclusão do processo histórico. Faltava também mais uma batalha sangrenta, a batalha na qual o escravo se libertaria do senhor. Hegel considerava a sua filosofia como uma transformação da doutrina cristã, já não fundamentada no mito ou na autoridade das Escrituras, mas na conquista pelo escravo do conhecimento e autoconsciência absolutos.

O processo histórico humano começou com a batalha pelo puro prestígio, na qual o senhor aristocrata busca o reconhecimento através da sua disposição para arriscar a vida. Ao vencer a sua natureza, o senhor demonstrou que era o ser humano mais livre e autêntico. Mas foi o escravo e o seu

trabalho, e não o senhor e a sua batalha, que fizeram avançar o

processo histórico. A princípio, o servo aceitou a sua servidão levado pelo receio da morte, mas, ao contrário do homem racional de Hobbes em busca da autopreservação, o servo de Hegel não se sentiu satisfeito. Quer dizer, o servo

possuía thymos, sentido do seu próprio valor e dignidade e vontade de mais 199

alguma coisa para além de uma vida de mera servidão. O seu thymos exprimia-se no orgulho pelo trabalho, na capacidade de manipular "os materiais quase imprestáveis" da natureza e transformá-los em objectos concretos.

Também se manifestava na sua ideia de liberdade: o seu thymos levava-o a imaginar a possibilidade abstracta de um ser livre com valor e dignidade, muito antes de estes serem reconhecidos por outrém. Ao contrário do homem racional de Hobbes, não tentava reprimir o seu orgulho. Pelo contrário, só se sentiu um ser humano total após ter conseguido o reconhecimento. O motor que fez avançar a história foi o desejo incessante do servo de obter reconhecimento, e não a complacência ociosa e a identidade imutável do senhor.

200

19

O estado homogéneo e universal

Es ist der Gang Gottes in der Welt, dass der Staat

G. W. F. Hegel A Filosofia do Direito 1

Para Hegel, a Revolução Francesa foi o acontecimento que pegou na

visão cristã de uma sociedade livre e igualitária e a concretizou aqui na Terra. Com esta revolução, os antigos escravos arriscaram as suas vidas, provando que tinham vencido o próprio receio da morte, que originalmente servira para os tinham vencido o próprio receio da morte, que originalmente servira para os definir como escravos. Os princípios da liberdade e da igualdade foram depois levados para o resto da Europa pelos exércitos vitoriosos de Napoleão. O estado liberal democrático moderno, que resultou da Revolução Francesa, foi simplesmente a realização, aqui e agora, do ideal cristão de liberdade e de igualdade humana universal. Não constituiu

uma tentativa de deificar o estado ou dar-lhe um significado "metafísico", inexistente no liberalismo anglo-saxónico. Foi, antes, um reconhecimento de que foi o homem quem criou o Deus cristão e, portanto, de que o homem podia trazer o Deus à Terra e colocá-lo no edifício do parlamento, em palácios presidenciais e nas instituições do estado moderno.

Hegel dá-nos a oportunidade de reinterpretar a democracia liberal moderna em termos bastante diferentes dos da tradição anglo-saxónica do liberalismo enunciado por Hobbes e Locke. Este entendimento hegeliano do liberalismo é, a um tempo, uma visão mais nobre daquilo que o liberalismo representa e uma tradução mais exacta daquilo a que os povos do mundo se referem quando afirmam quererem viver em democracia. Para Hobbes, Locke e os seus seguidores, que redigiram a Constituição americana e a Declaração de Independência, a sociedade liberal assentava num contrato social entre indivíduos que possuíam determinados direitos naturais, o

mais importante dos quais era o direito à vida - isto é, à autopreservação - e a busca da felicidade, comummente entendida como o direito

à propriedade privada. A sociedade liberal traduzia, assim, um acordo recíproco e paritário, entre cidadãos, de não ingerência na vida e propriedade de cada um.

Para Hegel, ao contrário, a sociedade liberal traduzia um acordo recíproco e paritário de reconhecimento mútuo dos cidadãos. Se o liberalismo hobbesiano ou lockiano pode ser interpretado como a

busca de interesses próprios racionais, o “liberalismo” hegeliano pode ser visto como a busca do reconhecimento racional, isto é, do reconhecimento numa base universal, em que a dignidade de cada um, enquanto ser humano livre e autónomo, é reconhecida por todos. cada um, enquanto ser humano livre e autónomo, é reconhecida por todos. Quando escolhemos viver numa democracia liberal, o que está em causa não é apenas o facto de termos liberdade para realizar dinheiro e satisfazer a parte desiderativa das nossas almas. A coisa mais importante e mais satisfatória é que ela nos proporciona o reconhecimento da nossa dignidade. A vida numa democracia liberal é uma estrada potencial para a grande abundância material, mas também nos indica o caminho em direcção ao objectivo totalmente não material do reconhecimento da nossa

liberdade. O estado liberal democrático valoriza-nos na justa medida do nosso próprio sentido de valor, satisfazendo tanto a parte desiderativa como a parte “tímica” das nossas almas.

O reconhecimento universal colmata a grave deficiência de reconhecimento que existia nas sociedades esclavagistas e suas inúmeras variantes.

Antes da Revolução Francesa, todas as sociedades eram virtualmente ou monarquias ou aristocracias, em que só uma pessoa (o rei) ou algumas (a classe governante ou elite) eram reconhecidas. A satisfação desse reconhecimento era conseguida à custa de uma larga massa de gente cuja humanidade era ignorada. O reconhecimento apenas poderia ser racionalizado se colocado numa base universal e igualitária. A “contradição” interna da relação senhor/escravo foi solucionada por um estado que conseguiu sintetizar a moralidade do senhor e a do escravo. A própria distinção entre senhores e escravos foi abolida, com os antigos escravos tornando-se senhores - não de outros escravos, mas de si próprios. Foi este o significado do “Espírito de 1776, - não o triunfo de mais um grupo de senhores nem o desenvolvimento de uma nova consciência de servidão, mas a conquista de autodomínio sob a forma de governo democrático. Esta nova simbiose preservou algo tanto do domínio como da servidão - a satisfação do reconhecimento, por parte do senhor, e o trabalho do escravo.

Podemos entender melhor o racionalismo do reconhecimento universal confrontando-o com outras formas de reconhecimento que não são racionais. Por exemplo, um estado nacionalista, isto é, um estado no qual a cidadania é limitada aos elementos de um determinado grupo étnico ou racial, constitui uma forma de

reconhecimento irracional. O nacionalismo é, em grande parte, uma manifestação do desejo de reconhecimento que emana do thymos. A principal preocupação do nacionalista não é o benefício

económico, mas o reconhecimento e a dignidade 2. A nacionalidade não é uma característica natural; a nacionalidade de uma pessoa implica um reconhecimento por parte de outros 3. No entanto, o reconhecimento que se procura não é pessoal, mas sim para o grupo a que se pertence. De algum modo, o nacionalismo representa uma transmutação da megalothymia de épocas anteriores para uma forma mais moderna e democrática. Em vez de príncipes lutando por glória pessoal, temos agora nações inteiras exigindo o reconhecimento do seu nacionalismo. Tal como o senhor aristocrata, estas nações têm mostrado estar dispostas a aceitar o risco da morte violenta em nome do reconhecimento, de um "lugar ao sol".

No entanto, o desejo de reconhecimento fundamentado na nacionalidade ou na raça não é racional. A distinção entre humano e não humano é completamente racional: só os seres humanos são livres, isto é, capazes de lutar pelo reconhecimento numa batalha pelo puro prestígio. Esta distinção é baseada na natureza, ou, melhor, na separação radical entre o reino da natureza e o reino da liberdade. Por outro lado, a distinção entre um grupo humano e outro é um subproduto arbitrário da história humana. Além disso, a luta entre grupos nacionais pelo reconhecimento da sua dignidade nacional conduz, à escala internacional, ao mesmo impasse da batalha por prestígio entre senhores aristocratas: uma ou outra nação torna-se, por assim dizer, senhor e a outra passa a escrava. O reconhecimento de cada uma é deficiente pelas mesmas razões que tornavam insatisfatória a relação original e individual domínio/servidão.

Por outro lado, o estado liberal é racional por conciliar estas exigências de reconhecimento em confronto na única base mutuamente aceitável, ou seja, na base da identidade individual como ser humano. O estado liberal deve ser universal, quer dizer, reconhecer todos os cidadãos por serem seres humanos, e não membros de um determinado grupo nacional, étnico ou racial. E deve também ser homogéneo, na medida em que cria uma sociedade sem classes assente na abolição da distinção entre senhores e escravos.

A racionalidade deste estado homogéneo e universal torna-se ainda

mais evidente pelo facto de ele ser conscientemente fundado em princípios abertos e públicos, tal como aconteceu no decurso da Convenção Constitucional que conduziu ao nascimento da República Americana. Quer dizer, a autoridade do conduziu ao nascimento da República Americana. Quer dizer, a autoridade do estado não nasce de uma tradição antiga ou das confusas crenças da fé religiosa, mas em consequência de um debate público através do qual cidadãos de um estado acordam entre si os termos explícitos sob os quais viverão em conjunto. Traduz uma forma de autoconsciência racional porque, pela primeira vez, os seres humanos, enquanto sociedade, estão conscientes das suas verdadeiras naturezas e conseguem configurar uma comunidade política em conformidade com aquelas.

De que modo podemos afirmar que a moderna democracia liberal "reconhece" universalmente os seres humanos?

Fá-lo através da concessão e protecção dos seus direitos. Isto é, qualquer criança nascida no território dos Estados Unidos, da França ou de qualquer outro estado liberal é dotada de determinados direitos de cidadania. Ninguém pode atentar contra a sua vida, quer seja pobre ou rica, quer seja negra ou branca, sem sofrer o castigo do sistema de justiça criminal. A seu tempo, essa criança terá o direito à posse de bens, que será respeitado tanto pelo estado como pelos seus compatriotas. Ela terá o direito de fazer opções "tímicas" (por exemplo, juízos de valor) sobre qualquer tema, assim como o de publicar e difundir as suas opiniões tão largamente quanto possível.

Essas opiniões "tímicas" podem tomar a forma de crença religiosa, que poderá ser exercida livremente. Finalmente, quando esta criança atinge a idade adulta, terá o direito de participar no próprio governo que estabeleceu estes direitos e contribuir para as deliberações sobre as mais importantes e

fundamentais questões de política pública. Esta participação pode traduzir-se pelo voto em eleições periódicas ou, mais activamente, pela participação directa no processo político, como, por exemplo, concorrendo a cargos públicos ou elaborando editoriais de apoio a uma individualidade ou a uma

posição ou, ainda, ingressando no funcionalismo público. O

autogoverno popular elimina a diferenciação entre senhores e escravos; cada um está habilitado a, pelo menos, partilhar de algum modo o papel de senhor. pelo menos, partilhar de algum modo o papel de senhor.

O domínio toma agora a forma de promulgação de leis democraticamente estabelecidas, isto é, conjuntos de leis universais, através das quais o homem se rege conscientemente. Sempre que o estado e o povo se reconhecem

mutuamente, quer dizer, sempre que o estado concede direitos aos seus cidadãos e estes concordam em agir em conformidade com as leis estabelecidas, o reconhecimento torna-se reciproco. O único limite destes direitos ocorre quando se tornam autocontraditórios, quer dizer, quando o exercício de um direito colide com o de outro.

Esta descrição do estado hegeliano parece virtualmente idêntica à do estado liberal de Locke, que é também definido como um sistema de protecção dos direitos individuais. O estudioso de Hegel argumentaria imediatamente que Hegel tinha uma visão crítica do liberalismo lockiano ou anglo-saxónico e que ele negaria que uns Estados Unidos da América ou uma

Inglaterra lockianos constituiriam o estádio final da história. E teria de certa forma razão. Hegel nunca teria sancionado a perspectiva de certos liberais da tradição anglo-saxónica, agora representada principalmente por uma

direita libertária, que acredita que o único objectivo do governo é a não ingerência na vida dos indivíduos e que a liberdade destes na prossecução dos seus interesses privados é absoluta. Teria negado a versão do liberalismo que considera os direitos políticos tão-somente um meio de protecção das vidas e dinheiro dos homens ou, numa linguagem mais contemporânea, dos seus “estilos de vida” pessoais.

Por outro lado, Kojeve realçou uma importante verdade quando afirmou que a América do pós-guerra, ou os membros da Comunidade Europeia, constituíam a corporização do estado de reconhecimento universal de Hegel.

Embora as democracias anglo-saxónicas possam ter sido alicerçadas em bases explicitamente lockianas, a sua compreensão nunca foi puramente lockiana. Já vimos, por exemplo, como, no Federalist, tanto Madison como Hamilton tiveram vimos, por exemplo, como, no Federalist, tanto Madison como Hamilton tiveram em conta o lado "tímico" da natureza humana e como o

primeiro acreditava que um dos objectivos do governo representativo era servir de palco para as opiniões "tímicas" e apaixonadas dos homens.

Quando, na América contemporânea, as pessoas se referem à sua sociedade e forma de governo, utilizam frequentemente terminologia mais hegeliana do que lockiana. Por exemplo, durante a época da luta pelos direitos civis, era perfeitamente natural afirmar-se que o objectivo de uma determinada legislação seria reconhecer a dignidade dos Negros ou cumprir a promessa da Declaração de Independência e da Constituição de permitir que todos os americanos vivessem em dignidade e liberdade. Não é necessário ser um estudioso de Hegel para compreender a força deste argumento; fazia parte da terminologia dos cidadãos mais humildes e menos educados. (A Constituição da República Federal da Alemanha refere explicitamente a dignidade humana.) O direito de voto, nos Estados Unidos e em outros países democráticos, primeiro para pessoas que não possuíam bens, depois para os Negros e outras minorias étnicas ou raciais e para as mulheres, nunca foi visto como uma questão exclusivamente económica (isto é, que o direito de voto permitiria que estes grupos protegessem os seus interesses económicos), mas era generalizadamente entendido como um símbolo do seu valor e igualdade e avaliado como um fim em si. O facto de os Pais Fundadores da América não terem usado os termos "reconhecimento" e "dignidade"

não evitou que a terminologia lockiana de direitos resvalasse natural e sub-repticiamente para a terminologia hegeliana do reconhecimento.

O estado homogéneo e universal que surge no fim da história pode, pois, ser visto como assentando nos pilares geminados da economia e do reconhecimento. O processo histórico humano que lhe deu origem tem sido conduzido simultaneamente p lo desenvolvimento gradual da ciência natural moderna e pela luta pelo reconhecimento. Aquele emana da parte desiderativa da alma, que foi libertada no início da era moderna e colocada ao serviço da acumulação ilimitada de riqueza. Esta foi possível devido à aliança entre o desejo e a razão: o capitalismo está inextricavelmente ligado à ciência natural moderna.

A luta pelo reconhecimento, por outro lado, brotou da parte “tímica” da alma. Desenvolveu-se devido à realidade da escravidão, que contrastava com a visão do escravo sobre o poder num mundo onde todos os homens eram livres e iguais aos olhos de Deus. Uma descrição do processo histórico - uma verdadeira história universal - nunca poderá estar completa se não levar em conta estes dois pilares, universal - nunca poderá estar completa se não levar em conta estes dois pilares, tal

como uma descrição da personalidade humana nunca poderá estar completa se não levar em conta o desejo, a razão e o thymos. O marxismo, “a teoria da modernização” ou qualquer outra teoria da história assente primacialmente na economia será uma teoria radicalmente incompleta, a menos que tenha em conta a parte “tímica” da alma e a luta pelo reconhecimento como motor fundamental da história.

Estamos agora em posição de explicar melhor a interligação entre a economia e a política liberais e de esclarecer o alto grau de correlação entre a industrialização e a democracia liberal. Tal como foi antes referido, não existe um fundamento económico racional para a democracia; a democracia

poderá ser, quando muito, um obstáculo à eficiência económica. A escolha da democracia é autónoma, feita em nome do reconhecimento, e não do desejo.

O desenvolvimento económico gera, porém, determinadas condições que tomam mais provável uma escolha autónoma. Isto acontece por duas ordens de razões. Primeiro, o desenvolvimento económico revela ao escravo o conceito de domínio, à medida que este descobre que pode dominar a natureza através da tecnologia e autodominar-se pela disciplina do trabalho e pela educação. À medida que as sociedades se tornam mais educadas, os escravos adquirem maior consciência do facto de serem escravos e de que gostariam de ser senhores, permitindo-lhes também absorver as ideias de outros escravos que meditaram sobre a sua condição. A educação ensina-lhes que são seres humanos com dignidade e que devem lutar pelo reconhecimento dessa dignidade. Não é por acaso que na educação moderna se ensinam as

ideias da liberdade e da igualdade; estas são ideologias de escravos, surgidas como reacção à situação de facto em que os escravos

se encontravam. Tanto o cristianismo como o comunismo foram ideologias de escravos (a última, não prevista por Hegel) que captaram parte da verdade. Mas, com o decorrer dos tempos, foram reveladas as irracionalidades e com o decorrer dos tempos, foram reveladas as irracionalidades e autocontradições de ambas: as sociedades comunistas, em especial, não obstante a sua defesa dos princípios da liberdade e da igualdade, revelaram-se variantes modernas de escravidão, em que a dignidade da grande massa do povo não era reconhecida. O colapso da ideologia marxista nos finais dos anos 80 reflectiu, de certa forma, a conquista de um grau mais elevado de racionalidade por parte dos habitantes dessas sociedades e a percepção de que o reconhecimento racional universal só era possível num ordem social liberal.

A segunda maneira pela qual o desenvolvimento económico encoraja a democracia liberal decorre do seu tremendo efeito nivelador, gerado pela necessidade de uma educação universal. Antigas barreiras de classes são derrubadas, dando lugar à generalização da igualdade de oportunidades.

Embora as novas classes surjam alicerçadas no estatuto económico ou na educação, a sociedade possui uma maior mobilidade inerente, que promove

a disseminação das ideias igualitárias. A economia cria, assim, um tipo de igualdade de facto antes do aparecimento da igualdade de jure.

Se os seres humanos nada mais fossem do que razão e desejo, sentir-se-iam perfeitamente satisfeitos numa Coreia do Sul sob ditadura militar ou sob a administração tecnocrata iluminada da Espanha franquista ou, ainda, numa Formosa dirigida por um Guomindang firmemente determinado no rápido crescimento económico. Os cidadãos desses países são, porém, algo mais do que desejo e razão: possuem orgulho “tímico”, acreditam na sua própria dignidade e querem essa dignidade reconhecida, sobretudo pelo governo do país em que vivem.

O desejo do reconhecimento é, pois, o elo que faltava entre a economia e a política liberais. Já vimos como a industrialização produz sociedades urbanas móveis, cada vez mais bem educadas e libertas das formas tradicionais de autoridade como a tribo, o padre ou a associação. Verificámos

que existia um elevado grau de correlação empírica entre essas sociedades e a que existia um elevado grau de correlação empírica entre essas sociedades e a democracia liberal, sem termos sido capazes de explicar totalmente a razão dessa correlação. A fraqueza da nossa estrutura interpretativa assentava no facto de termos procurado uma explicação económica para a escolha

da democracia liberal, isto é, uma explicação que, de uma maneira ou de outra, brotava da parte desiderativa da alma. Deveríamos, antes, ter considerado a parte "tímica", o desejo de reconhecimento da alma, porquanto as transformações sociais que acompanham o desenvolvimento industrial, em particular a educação, parecem libertar uma certa necessidade de reconhecimento que não existia entre os mais desfavorecidos e menos educados.

À medida que as pessoas se tornam ricas, mais cosmopolitas e mais bem educadas, passam a exigir não apenas mais riqueza, mas o reconhecimento

da sua condição social. E é este motor completamente não económico e não material que explica por que razão as pessoas em Espanha, em Portugal, na Coreia do Sul, na Formosa e na República Popular da China reivindicaram, não apenas uma economia de mercado, mas também governos livres de e para o povo.

Ao interpretar Hegel, Alexandre Kojève sustentou que o estado homogéneo e universal seria a última fase da história humana, porque satisfazia completamente o homem. Isso assentava, afinal, na sua convicção sobre o primado do thymos, ou desejo de reconhecimento, como a aspiração humana mais enraizada e fundamental. Ao realçarem a importância tanto metafísica como psicológica do reconhecimento, Hegel e Kojève talvez tenham aprofundado mais a personalidade humana do que filósofos como Locke ou Marx, para os quais o desejo e a razão eram supremos. Embora Kojève afirme não possuir qualquer modelo transhistórico para aferir a competência das instituições humanas, o desejo de reconhecimento constituiu de facto um tal modelo. Para Kojève, o thymos era, afinal, um elemento permanente da natureza humana. A luta pelo reconhecimento, que nasce do

thymos, pode ter requerido uma marcha histórica de 10000 anos ou mais, mas thymos, pode ter requerido uma marcha histórica de 10000 anos ou mais, mas não foi uma parte menos constitutiva da alma para Kojève do que era para Platão.

A reivindicação de Kojève de que nos encontramos no fim da história reside na força da asserção de que o reconhecimento facultado pelo estado demo-liberal contemporâneo satisfaz, na justa medida, o desejo humano de reconhecimento. Kojève acreditava que a moderna democracia liberal sintetizara a contento a moralidade do senhor e a do escravo, eliminando a

distinção entre eles, mesmo ao preservar algo de ambas as formas de existência. Será isso verdade? Em particular, será que a megalothymia do senhor foi bem sublimada e canalizada pelas instituições políticas modernas, deixando assim de representar um problema para a política contemporânea?

Ficará o homem eternamente satisfeito por ser reconhecido apenas como igual, ou exigirá mais com o tempo? E, se a megalothymia tiver sido completamente sublimada ou canalizada pela política moderna,. deveremos concordar com Nietzsche em que não há razão para celebrar, pois isso constitui uma catástrofe sem paralelo?

Estas são considerações a longo prazo sobre as quais nos voltaremos a debruçar na parte V do livro.

Entretanto, vamos analisar mais profundamente a transição actual da consciência no seu caminho para a democracia liberal. O desejo de reconhecimento pode tomar uma diversidade de formas irracionais, antes de se transformar num reconhecimento igualitário e universal, como são aquelas

que se apresentam sob o vasto manto da religião e do nacionalismo. Essa transição nunca é fácil e, na maior parte das sociedades do mundo de hoje, o reconhecimento racional coexiste com formas irracionais. E pior: o aparecimento e a durabilidade de uma sociedade corporizando o reconhecimento racional parecem requerer a sobrevivência de determinadas formas de reconhecimento irracional, um paradoxo que Kojève não analisa em profundidade.

No prefácio à Filosofia do Direito, Hegel explica que a filosofia é “o seu próprio tempo apreendido em pensamento” e que, enquanto filósofo, é tão impossível ultrapassar o tempo e prever o futuro como saltar sobre a gigantesca estátua que em tempos existia na ilha da Rodes. Apesar deste aviso, vamos olhar o futuro e tentar compreender tanto as perspectivas como os limites da actual revolução tentar compreender tanto as perspectivas como os limites da actual revolução liberal ao nível mundial e o efeito que terá nas relações internacionais.

PARTE IV

SALTANDO SOBRE RODES

Hic Rhodus, hic saltus

20

O mais frio de todos os monstros frios

Algures existem ainda povos e rebanhos, mas não onde vivemos, meus irmãos: aqui existem estados. Estados? Que é isso? Bem, escutai, pois vou agora falar-vos da morte dos povos.

Estado é o nome do mais frio de todos os monstros frios. Friamente, diz também mentiras; e a seguinte mentira desliza da sua boca: “Eu, o estado, sou o povo.” Mentira!

Foram os criadores que criaram o povo e sobre ele derramaram fé e amor: assim prestaram um serviço à vida.

Foram os exterminadores que colocaram as armadilhas para o povo e chamaram-lhes “estado”: sobre ele suspenderam uma espada e cem apetites…

Esta é a mensagem que vos dou: cada povo tem a sua própria linguagem do bem e do mal, que o vizinho não compreende. Inventou a sua linguagem própria de costumes e direitos. Mas o estado mente em todas as linguagens do bem e do mal; e tudo o que diz é mentira - e tudo o que tem foi roubado.

NietzscHe, Assim Falava Zaratustra No fim da história, a democracia liberal já não tem rivais ideológicos importantes. No passado, os povos rejeitaram a democracia liberal por acreditarem que era inferior à monarquia, à aristocracia, à teocracia, ao fascismo, ao totalitarismo comunista ou a qualquer ideologia em que acreditavam. Mas agora, fora do mundo islâmico, parece haver um consenso generalizado em

aceitar a pretensão da democracia liberal de ser a forma mais racional de governo, isto é, o estado que responde mais completamente ao desejo e reconhecimento racionais. Se assim é, porque não são então

democráticos todos os países fora do mundo islâmico? Porque é tão difícil a transição para a democracia em muitas nações cujos povos e dirigentes aceitaram, em abstracto, os princípios democráticos? Porque permanece dúvida sobre se continuarão democráticos certos regimes do mundo que assim se proclamaram agora, enquanto não se consegue imaginar outros

senão como democracias estáveis? E porque é que a actual tendência para o liberalismo poderá eventualmente regredir, não obstante indicações de que acabará por vencer a longo prazo?

O estabelecimento de uma democracia liberal tem o significado de um acto político profundamente racional, no qual a comunidade, no seu todo, delibera quanto à natureza da constituição e do conjunto de leis fundamentais que governará a sua vida política. No entanto, fica-se frequentemente

impressionado com a ineficácia da razão e da política para atingir os seus objectivos e por os seres humanos “perderem o controlo” das suas vidas, não apenas ao nível pessoal, mas também político. Por exemplo, na América Latina, muitos países estabeleceram-se como democracias liberais pouco depois de se terem tornado independentes da Espanha e de Portugal, no século XIX, com constituições elaboradas segundo a dos Estados Unidos ou da França republicana. Apesar disso, nenhuma conseguiu manter uma tradição democrática permanente. Na América Latina, num plano teórico, a oposição à democracia liberal nunca foi forte, exceptuando breves desafios do fascismo e do comunismo, mas, mesmo assim, os democratas liberais têm enfrentado uma penosa batalha para conseguir e manter o poder. Existe uma série de nações, penosa batalha para conseguir e manter o poder. Existe uma série de nações, como a Rússia, que conheceram uma diversidade de

formas autoritárias de governo, mas, até há bem pouco tempo, nunca tinham experimentado a democracia. Outras nações, como a Alemanha, enfrentaram terríveis dificuldades até conseguirem uma democracia estável, não obstante estarem profundamente enraizadas

na tradição da Europa ocidental,

enquanto a França, o berço da liberdade e da igualdade, conheceu cinco repúblicas democráticas diferentes desde 1789. Estes casos contrastam vivamente com a experiência da maior parte das democracias de tradição anglo-saxónica, que não têm tido grande dificuldade em manter a estabilidade das suas instituições.

A razão pela qual a democracia liberal não se tornou universal ou permaneceu estável uma vez obtido o poder assenta, em última análise, na incompleta correspondência entre povos e estados. Os estados são criações políticas intencionais, enquanto os povos são comunidades morais preexistentes. Quer dizer, os povos são comunidades que partilham convicções comuns sobre o bem e o mal, sobre a natureza do sagrado e do profano, que podem ter tido origem numa criação deliberada do passado distante, mas que agora existem em grande parte como tradição. Como diz Nietzsche,

“todos os povos têm uma linguagem própria do bem e do mal” e “inventaram a sua própria linguagem de costumes e direitos”, que se reflecte não apenas na constituição e nas leis, mas também na família, na religião, na estrutura de classes, no respeito pelos hábitos quotidianos e estilos de vida.

O reino dos estados é o reino da política, a esfera da escolha consciente sobre o modo adequado de governação. O reino dos povos é subpolítico: é o domínio da cultura e da sociedade, cujas regras raramente são explícitas

ou conscientemente reconhecidas mesmo pelos que nelas participam.

Quando Tocqueville fala do sistema constitucional de pesos e contrapesos da Quando Tocqueville fala do sistema constitucional de pesos e contrapesos da América, ou da divisão de responsabilidades entre os governos federal e estadual, está a falar de estados; mas, quando descreve o espiritualismo, por vezes fanático, dos Americanos, a sua paixão pela igualdade ou o facto de se entregarem mais à ciência prática do que à teórica, está a descrevê-los como povo.

Os estados impõem-se aos povos a partir do topo. Em determinados

casos, o estado modela o povo, como as leis de Licurgo e de Rómulo, que teriam formado, respectivamente, o ethos* dos povos de Esparta e de Roma, ou como o princípio da liberdade e igualdade, que deu forma à consciência

democrática das diversas comunidades imigrantes que deram vida aos Estados Unidos da América. No entanto, subsiste muitas vezes uma tensão incómoda entre os estados e os povos, podendo, por vezes, dizer-se que aqueles estão em guerra contra estes - como aconteceu quando os comunistas, russos e chineses, procuraram converter pela força as suas populações aos ideais marxistas. O sucesso e a estabilidade da democracia liberal não dependem, pois, apenas da aplicação mecânica de um determinado conjunto de princípios e de regras universais, exigindo também uma certa harmonia entre os povos e os estados.

Se, tal como Nietzsche, definirmos um povo como uma comunidade moral partilhando ideias do bem e do mal, fica claro que os povos e as culturas que produzem provêm da parte "tímica" da alma. Isso quer dizer que a cultura advém da capacidade de avaliação, de, por exemplo, se afirmar que os que respeitam os mais velhos têm dignidade, ou que os seres

humanos que ingerem animais impuros, como o porco, não a têm. O thymos, ou desejo de reconhecimento, é, pois, a nascente daquilo a que os cientistas sociais chamam "valores". Como vimos, foi a luta pelo reconhecimento que produziu a relação domínio/servidão em todas as suas diversas manifestações e subsequentes códigos morais - o respeito de um súbdito pelo seu soberano, do camponês pelo proprietário, a altiva superioridade do aristocrata, *etc*.

O desejo de reconhecimento é também a sede psicológica de duas paixões muito fortes - a religião e o nacionalismo. Não quero com isto dizer que a religião e o nacionalismo não sejam mais do que desejo de reconhecimento; mas é o seu enraizamento no thymos que lhes dá a sua enorme força.

O crente religioso confere dignidade a tudo o que a sua religião considera sagrado - um conjunto de leis morais, um estilo de vida, determinados objectos sagrado - um conjunto de leis morais, um estilo de vida, determinados objectos de culto. Encoleriza-se quando é violada a dignidade daquilo que ele

*Espírito e crenças característicos que diferenciam as comunidades, povos, pessoas, sistemas, *etc.* (N. da T.)

considera sagrado 2. O nacionalista acredita na dignidade do seu grupo nacional ou ético e, por consequência, na sua própria dignidade qua* membro desse grupo. Ele quer que esta dignidade específica seja reconhecida por outros e, tal como o crente, encoleriza-se se ela é desconsiderada.

Foi uma paixão “tímica”, o desejo de reconhecimento do senhor aristocrata, que deu início ao processo histórico e foram as paixões “tímicas” do fanatismo religioso e do nacionalismo que empurraram os povos para a guerra e o conflito ao longo dos séculos. As origens “tímicas” da religião e do nacionalismo explicam por que razão os conflitos sobre “valores” são potencialmente muito mais mortíferos do que os conflitos sobre os bens materiais ou a riqueza3. Ao contrário do dinheiro, que pode simplesmente ser dividido, a dignidade é algo sobre o qual não se podem estabelecer compromissos: ou a minha dignidade e a dignidade do que tenho por sagrado é reconhecida ou não é. Só o thymos, na sua busca de “justiça”, é capaz de sentir o verdadeiro fanatismo, obsessão e ódio.

A democracia liberal, na versão anglo-saxónica, representa o aparecimento de um tipo de avaliação fria, à custa dos anteriores horizontes morais e culturais. O desejo racional tem de vencer o desejo irracional de reconhecimento, em especial a megalothymia dos orgulhosos senhores em busca do

reconhecimento da sua superioridade. O estado liberal, que surgiu da tradição de Hobbes e Locke, trava uma luta permanente com o seu próprio povo. Procura homogeneizar a diversidade das suas culturas tradicionais e ensiná-lo a ter em conta os seus interesses próprios a longo prazo. Em vez

de uma comunidade moral orgânica com a sua linguagem própria do “bem e do de uma comunidade moral orgânica com a sua linguagem própria do “bem e do mal”, aprende-se um novo conjunto de valores democráticos: ser “participante”, “racional”, “secular”, “móvel”, “empático” e “tolerante”. Inicialmente, estes novos valores democráticos não eram, de forma alguma, valores com o sentido de

definir a virtude humana ou o bem. Foram concebidos simplesmente pela sua utilidade, hábitos que era necessário adquirir a fim de se ter uma vida pacífica e bem sucedida numa sociedade liberal próspera. Foi por isso que Nietzsche apelidou o estado de "mais frio de todos os monstros frios", que destruía os povos e as suas culturas, acenando-lhes com "mil apetites".

Contudo, para que a democracia funcione, os seus cidadãos têm de esquecer as raízes instrumentais dos seus valores e desenvolver um certo orgulho "tímico" nacional pelo seu sistema político e estilo de vida. Isto é, têm de amar a democracia, não por ser necessariamente melhor do que as alternativas, mas por ser sua. Sobretudo, devem deixar de considerar valores como a "tolerância" como meramente um meio para atingir um fim; nas sociedades democráticas, a tolerância torna-se uma virtude determinante 5

* Em latim no original ("enquanto"). (N. da T.)

O desenvolvimento desta espécie de orgulho na democracia ou a

interiorização, pelo cidadão, dos valores democráticos traduzem-se na criação de uma "cultura cívica" ou "democrática". Uma tal cultura é decisiva para a sanidade e estabilidade das democracias, dado que nenhuma sociedade do mundo real consegue sobreviver durante muito tempo baseando-se apenas no calculismo racional e no desejo.

A cultura - na forma da resistência à transformação de determinados valores tradicionais em valores democráticos - pode, pois, constituir um obstáculo à democratização. Quais são, então, alguns dos factores culturais que impedem o estabelecimento de democracias liberais estáveis?6 Estes incluem-se em várias categorias.

A primeira tem a ver com o grau e o carácter da consciência nacional, étnica e racial de um país. Não existe nada intrinsecamente incompatível entre o nacionalismo e o liberalismo; nacionalismo e liberalismo estiveram, de facto, estreitamente ligados nas lutas pela unidade nacional na Alemanha e na Itália no século XIX. Associaram-se também na luta da Polónia pelo renascimento nacional, na década

de 80, e estão hoje intimamente ligados nas lutas pela independência dos países bálticos com a URSS. O desejo de independência nacional e soberania pode ser visto como uma manifestação

possível do desejo de autodeterminação e liberdade, desde que nacionalidade, raça ou etnia não se tornem as bases exclusivas de cidadania e dos direitos legais. Uma Lituânia independente pode ser um estado completamente liberal se garantir os direitos de todos os seus cidadãos, incluindo as

minorias russas que aí desejem permanecer.

Por outro lado, não é provável que a democracia surja num país onde o nacionalismo ou a etnia dos seus grupos constituintes é tão extremado que estes não partilhem um sentido de nação nem aceitem os direitos mútuos.

É, portanto, necessário haver um forte sentido de unidade nacional previamente ao surgimento de uma democracia estável, tal como aconteceu em países como a Grã-Bretanha, Estados Unidos, França, Itália e Alemanha.

A ausência deste sentido de unidade na União Soviética é uma das razões por que não se afigura provável que uma democracia estável possa emergir antes do desmembramento desse país em pequenas unidades nacionais 7.

Apenas 11 % da população do Peru é branca, descendente dos conquistadores espanhóis; o resto da população é índia, geográfica, económica e espiritualmente separada do resto do país, o que constituirá um sério obstáculo a longo prazo para uma democracia estável no Peru. O mesmo se pode dizer em relação à África do Sul: não só existe uma clivagem fundamental entre Negros e Brancos, como também os próprios Negros se encontram divididos em grupos étnicos com um longo historial de antagonismo mútuo.

O segundo obstáculo cultural à democracia está relacionado com a religião. Tal como acontece com o nacionalismo, não existe um conflito inerente entre a religião e a democracia liberal, excepto quando aquela deixa

de ser tolerante e igualitária. Já observámos que Hegel acreditava que, ao estabelecer o princípio da igualdade de todos os homens com base na sua capacidade de fazer escolhas morais, o cristianismo abriu o caminho para a Revolução Francesa. Uma larga maioria das democracias actuais tem heranças religiosas cristãs e Samuel Huntington já observou que, desde 1970, grande parte das novas democracias surgiram em países católicos.

Parece, pois, que, de certa forma, a religião não constitui um obstáculo, sendo antes um acicate à democratização.

Mas a religião per se* não produziu sociedades livres; de certa forma, o cristianismo teve de se auto-abolir, através da secularização dos seus objectivos, antes que o liberalismo pudesse emergir. É geralmente aceite que o agente desta secularização no Ocidente foi o protestantismo. Ao tornar a

religião uma questão privada entre o cristão e o seu Deus, o protestantismo eliminou a necessidade de uma classe separada de padres e, de uma forma mais geral, a intervenção religiosa na política. Em todo o mundo, outras religiões empreenderam processos semelhantes de secularização: por exemplo, o budismo e o xintoísmo limitam-se ao culto privado, centrado em redor da família. O legado do hinduísmo e do confucionismo é misto: embora ambas sejam doutrinas relativamente permissivas, comprovadamente compatíveis com um largo espectro de actividades seculares, a essência das suas

mensagens é hierárquica e desigual. Em contraste, o judaísmo ortodoxo e o islamismo fundamentalista são religiões totalitárias, que tentam regulamentar todos os aspectos da vida humana, tanto pública como privada, incluindo

o domínio da política. Estas religiões podem ser compatíveis com a democracia -o islamismo, em especial, estabelece, tanto quanto o cristianismo, o princípio da igualdade humana universal -, mas muito dificilmente se conciliarão com o liberalismo e o reconhecimento de direitos universais, sobretudo a liberdade de consciência e de religião. Assim, talvez não surpreenda que a única democracia liberal do mundo islâmico contemporâneo seja a Turquia, o único país que repudiou explicitamente a sua herança islâmica em favor de uma sociedade repudiou explicitamente a sua herança islâmica em favor de uma sociedade secular, no início do século XX 9.

O terceiro obstáculo ao surgimento de uma democracia estável tem a ver com a existência de uma estrutura social francamente desigual e

todas as formas de pensar daí decorrentes. Segundo Tocqueville, a força e a estabilidade da democracia americana deveram-se ao facto de a sociedade americana ser já profundamente igualitária e democrática muito antes de terem sido redigidas a Declaração de Independência e a Constituição: “Os Americanos nasceram iguais.” Quer isso dizer que as tradições culturais dominantes levadas para a América do Norte foram as da Inglaterra e da Holanda liberais, e não, por exemplo, as da Espanha e do Portugal absolutistas do

* Em latim no original. (N. da T.)

século XVII. O Brasil e o Peru, por seu lado, herdaram estruturas de classe profundamente estratificadas, mutuamente hostis e desconfiadas.

Por outras palavras, a relação entre senhores e servos persistiu de forma vincada e profundamente enraizada mais nuns países do que noutros. Em muitas partes da América Latina, tal como nos estados americanos do Sul antes da Guerra Civil, havia escravatura aberta, ou então tipos de agricultura em grande escala que mantinham os camponeses virtualmente submetidos a uma classe de latifundiários. Isto conduziu à situação descrita por Hegel como característica dos períodos iniciais de domínio e servidão: senhores ociosos e violentos e uma classe de escravos dependentes e receosos, com escassa noção da sua própria liberdade. Em contraste, a ausência de agricultura extensiva na Costa Rica, uma possessão negligenciada e isolada do Império Espanhol e a resultante uniformidade de pobreza explicam o relativo sucesso da democracia nesse país 10.

Um último factor cultural que afecta as perspectivas para uma democracia estável tem a ver com a capacidade de uma sociedade de criar autonomamente estável tem a ver com a capacidade de uma sociedade de criar autonomamente uma sociedade civil saudável - uma esfera na qual os povos consigam exercer a “arte de associação” de Tocqueville, sem necessidade do suporte do estado. Tocqueville defendeu que a democracia resulta melhor se não for imposta de cima para baixo e se o estado central nascer naturalmente de uma miríade de órgãos governativos locais e associações privadas, que funcionem

como uma escola de liberdade e de autodomínio. Ao fim e ao cabo, a democracia é uma questão de autogovernação e, se as pessoas se autogovernarem nas suas cidades, empresas, associações profissionais ou universidades, terão muito mais probabilidades de sucesso ao nível nacional.

Esta capacidade, por seu turno, tem sido muitas vezes relacionada com o carácter da sociedade pré-moderna que deu origem à democracia. Tem sido defendido que aquelas sociedades pré-modernas que integravam estados fortes e centralizados, nos quais se destruíam sistematicamente todas as fontes intermédias do poder, tais como aristocracias feudais ou déspotas regionais, estavam mais inclinadas para produzir governos autoritários, após a modernização, do que as sociedades feudais em que o poder era partilhado entre o rei e alguns chefes poderosos". Assim, a Rússia e a China, vastos impérios centralizadores na época pré-revolucionária, tornaram-se estados totalitários comunistas, enquanto a Inglaterra e o Japão, predominantemente feudais, mantiveram democracias estáveis 12. Este argumento explica as dificuldades que países da Europa ocidental, como a França e a Espanha, tiveram para estabelecer democracias estáveis. Em ambos os casos, o feudalismo foi substituído, nos séculos XVI e XVII, por uma monarquia centralizada e modernizadora que deixou como legado um poder estatal forte e uma sociedade civil fraca e desencorajada, dependente da autoridade do estado.

Estas monarquias centralizadoras eliminaram a capacidade das populações

de se organizarem privada e espontaneamente, de trabalharem conjugadamente ao nível local e de se responsabilizarem pelas suas próprias vidas.

A tradição centralizadora na França, onde não se podia construir uma estrada ou ponte no mais remoto lugar sem autorização de Paris, continua inalterável desde ponte no mais remoto lugar sem autorização de Paris, continua inalterável desde o tempo de Luís XIII e Napoleão até à actual V República, encontrando-se corporizada no Conseil d'État 13. Uma herança semelhante

foi legada pela Espanha a muitos estados da América Latina.

A força de uma cultura "democrática" é muitas vezes fortemente influenciada pela sequência do aparecimento dos vários elementos da democracia liberal. Nas mais estáveis democracias liberais contemporâneas - a Grã-Bretanha ou os Estados Unidos, por exemplo -, o liberalismo precedeu a democracia e a liberdade a igualdade. Isto é, os direitos liberais de liberdade de expressão, associação e participação política na governação eram praticados por uma pequena elite - na sua maioria homens, brancos e proprietários - antes de se alargarem a outros sectores da população". Os hábitos

de contestação e de compromisso democrático, pelos quais os direitos dos vencidos são cuidadosamente protegidos, eram mais facilmente apreendidos por uma pequena elite com antecedentes sociais e inclinações semelhantes do que por uma sociedade maior e heterogénea, eivada de antigos ódios étnicos ou tribais. Esta sequência permitiu que a prática da democracia liberal se tornasse inata e ligada às mais antigas tradições nacionais. A identificação da democracia liberal com o patriotismo aumentou o seu apelo "tímico" entre os grupos recém-emancipados, unindo-os mais às instituições

democráticas do que se nelas tivessem participado desde o início. Todos estes factores - sentido de identidade nacional, religião, igualdade social, propensão para a sociedade civil e experiência histórica das instituições liberais -constituem, colectivamente, a cultura de um povo. As grandes diferenças entre os povos explicam por que razão idênticas constituições democráticas liberais resultam tão bem para alguns, e não para outros, ou o mesmo povo rejeita a democracia numa época, adoptando-a, sem hesitação, numa outra. Qualquer estadista que procure expandir a esfera da liberdade e consolidar o desenvolvimento deve ser sensível a estas espécies de constrangimentos subpolíticos sobre a capacidade dos estados de chegarem com sucesso ao fim da história.

Existem, mesmo assim, diversas falácias sobre a cultura e a democracia que devem ser evitadas. A primeira é a noção de que os factores culturais são suficientes para o estabelecimento da democracia. Isso levou um conhecido sovietólogo a convencer-se de que, durante a era Brezhnev, existia na União Soviética uma forma eficaz de pluralismo, simplesmente porque o país atingira um determinado nível de urbanismo, educação, rendimento per capita, secularização, *etc.* Não devemos esquecer que a Alemanha nazi reunia todas as pré-condições geralmente tidas como necessárias para uma

democracia estável: integração nacional, desenvolvimento económico,

maioria protestante, sociedade civil saudável, não havendo mais desigualdade social do que em outros países da Europa ocidental. Mesmo assim, a tremenda onda de auto-afirmação “tímica” e de cólera, que deu origem ao nacional-socialismo alemão, conseguiu esmagar completamente o desejo de reconhecimento recíproco e racional.

A democracia não pode entrar pela porta de serviço; deve brotar de uma decisão política deliberada nesse sentido. O domínio da política continua autónomo relativamente ao da cultura e encontra a sua dignidade específica no ponto de intersecção entre o desejo, o thymos e a razão. A democracia

liberal não nasce sem estadistas sensatos e experientes, que compreendam a arte da política e consigam converter as inclinações latentes nas pessoas em prol de instituições políticas duradouras. Os estudos de transições para democracias bem sucedidas sublinham a importância de factores tão intrinsecamente políticos como a capacidade dos novos dirigentes democratas para neutralizarem as forças armadas enquanto procuram as causas dos erros passados, a sua habilidade para manter uma continuidade simbólica com o passado (bandeiras, hino, etc.), a natureza do sistema de partido que foi estabelecido, ou o tipo de democracia (presidencial ou parlamentarista)15.

Inversamente, os estudos do colapso das democracias demonstram que a inevitabilidade desse colapso não se deveu, de forma alguma, ao meio cultural ou económico, mas antes, muitas vezes; a decisões erradas de políticos individuais 16. Os estados da América Latina não eram obrigados a adoptar políticas proteccionistas ou de substituição de importações quando enfrentaram a depressão mundial dos anos 30 e estas políticas prejudicaram as suas probabilidades futuras de estabelecerem democracias estáveis”. probabilidades futuras de estabelecerem democracias estáveis”.

O segundo erro, e provavelmente o mais comum, é considerar os factores culturais como condições necessárias ao estabelecimento da democracia. Max Weber relata extensivamente as origens históricas da

democracia moderna, que, segundo ele, nasceram de determinadas condições sociais

comuns à cidade ocidental 16. A narrativa de Weber é, como habitualmente, historicamente rica e penetrante. Mas ele retrata a democracia como algo que apenas poderia ter ¨ surgido no meio cultural e social de um pequeno canto da civilização ocidental, não considerando seriamente o facto de a democracia se ter estabelecido por ser o sistema político mais racional e "ajustado" possível a uma personalidade humana mais ampla, partilhada por várias culturas. Existem inúmeros exemplos de países que não reuniam algumas das chamadas "pré-condições" culturais para a democracia e que, não obstante, conseguiram atingir um alto grau de estabilidade democrática. Um exemplo notável é a Índia; não sendo rica nem altamente industrializada (embora determinados sectores da economia sejam tecnologicamente desenvolvidos),

nem nacionalmente integrada ou protestante, tem conseguido, mesmo assim, manter uma democracia funcional desde a independência, em 1947. No

passado, povos inteiros foram descritos como culturalmente inaptos para viverem em democracia estável: dizia-se que Alemães e Japoneses seriam prejudicados pelas suas tradições autoritárias; o catolicismo foi considerado um obstáculo insuperável para o estabelecimento da democracia em Espanha, Portugal e numa série de países da América Latina, tal como a ortodoxia na Grécia e na Rússia. Muitos povos da Europa do Leste eram considerados incapazes para ou indiferentes às tradições democráticas liberais da Europa ocidental. À medida que a perestroika de Gorbachev prosseguia sem produzir qualquer reforma decisiva, muita gente dentro e fora da União

Soviética afirmou que o povo russo era culturalmente incapaz de viver em democracia, uma vez que não tinha tradição democrática nem sociedade civil, submetido que esteve à tirania durante séculos. Mesmo assim, emergiram submetido que esteve à tirania durante séculos. Mesmo assim, emergiram instituições democráticas em todos esses locais. O caso mais surpreendente foi talvez o soviético, onde o Parlamento Russo, dirigido por

Boris Yeltsin, funcionou como se tivesse uma longa tradição legislativa, enquanto em 1990-91 começava a despontar uma sociedade civil vasta e vigorosa 19. O grau de enraizamento das ideias democráticas brotou à luz do dia aquando da resistência maciça ao golpe da linha dura, realizado em

Agosto de 1991.

Um argumento muito ouvido é o de que um país sem tradição democrática anterior não tem hipóteses de se democratizar. Se essa condição fosse necessária, nenhum país se tornaria democrata, dado não existir povo ou cultura (incluindo os da Europa ocidental) que não tivesse nascido de fortes tradições autoritárias.

Uma análise mais profunda deste ponto sugere que a linha divisória entre cultura e política, povos e estados, não é nítida. Os estados podem ter um papel muito importante na formação dos povos, isto é, na determinação da "linguagem do bem e do mal", e no estabelecimento de hábitos, costumes

e culturas de novo*. Os Americanos não só "nasceram iguais", como foram também "tornados iguais", previamente ao estabelecimento dos Estados Unidos, pela prática de autogoverno ao nível estadual e local, antes de as colónias obterem a sua independência da Grã-Bretanha. E a natureza

francamente democrática da fundação da América foi responsável pela formação dos democratas americanos em gerações posteriores, um tipo humano (tão brilhantemente descrito por Tocqueville) completamente novo na história. As culturas não são fenómenos estáticos como as leis da natureza; são criações humanas que atravessam um processo evolutivo contínuo.

Podem sofrer transformações devido ao desenvolvimento económico, guerras e outros traumas nacionais, imigração ou escolha consciente. Daí que os

* Em latim no original. (N. da T.)

"pré-requisitos" culturais para o estabelecimento da democracia,

embora bastante importantes, devam ser tratados com algum cepticismo.

Por outro lado, a importância dos povos e da sua cultura realça os limites do racionalismo liberal ou, dito de outra forma, a dependência das instituições racionais liberais do thymos irracional. O estado racional liberal não pode surgir de uma única eleição nem sobreviver sem um determinado grau

de amor irracional ao país ou uma ligação instintiva a valores como a tolerância. Se a saúde de uma democracia liberal contemporânea assenta numa sociedade civil sã e se esta depende da capacidade do povo para se associar espontaneamente, é claro que o liberalismo deve ultrapassar os seus próprios princípios para ser bem sucedido. As associações cívicas ou comunidades observadas por Tocqueville baseavam-se, com frequência, não em princípios liberais, mas na religião, etnia ou qualquer outra base irracional. Uma

modernização política bem sucedida exige, pois, a manutenção de algo pré-moderno na sua estrutura de direitos e acordos constitucionais, a sobrevivência dos povos e o triunfo incompleto dos estados.

21

As origens “tímicas” do trabalho

Hegel […) acreditava que o trabalho era a essência, a verdadeira essência do homem.

Dada a forte correlação entre industrialização avançada e democracia, poderia parecer que a capacidade de crescimento económico dos países, ao longo de períodos prolongados, seria fundamental para a aptidão de criar e manter sociedades livres. E, no entanto, embora as economias modernas mais bem sucedidas possam ser capitalistas, nem todas as economias capitalistas são bem sucedidas - ou, pelo menos, tão bem sucedidas quanto outras. Tal como há diferenças nítidas entre as capacidades de os países formalmente democráticos manterem a democracia, existem também diferenças igualmente claras entre a capacidade de crescimento económico dos países formalmente capitalistas.

Adam Smith acreditava que a principal razão da diferença na riqueza das nações era a sensatez ou estupidez das políticas governamentais e que, uma vez liberto das restrições de más políticas, o comportamento económico humano era mais ou menos universal. Muitas diferenças de comportamento entre economias capitalistas devem-se, na realidade, a diferenças de políticas governamentais. Como já foi referido2, muitas economias ostensivamente capitalistas da América Latina são, na realidade, monstruosidades mercantilistas, nas quais anos de intervenção estatal reduziram a eficácia e entorpeceram a capacidade de empreendimento. Inversamente, grande parte

do sucesso económico do pós-guerra no Sudeste asiático deve-se à adopção de medidas económicas sensatas, tais como a manutenção de mercados internacionais competitivos. A importância da política governamental torna-se ainda mais evidente quando uma Espanha, uma Coreia do Sul ou um México abrem a sua economia e florescem, enquanto uma Argentina

nacionaliza as indústrias e soçobra.

Todavia, pressente-se que as diferenças de política constituem apenas parte do problema e que a cultura influencia o comportamento

económico tão problema e que a cultura influencia o comportamento económico tão profundamente quanto influencia a capacidade de um povo em manter uma democracia estável. Isso torna-se ainda mais evidente nas atitudes em

relação ao trabalho. Segundo Hegel, o trabalho é a essência do homem: ao transformar o mundo natural num mundo habitável, o trabalho do escravo cria história humana. Para além de alguns senhores ociosos, todos os seres humanos trabalham: subsistem, mesmo assim, diferenças tremendas quanto ao modo e ao nível desse trabalho. Estas diferenças têm tradicionalmente sido debatidas sob a rubrica "ética do trabalho". No mundo contemporâneo não é considerado aceitável falar-se de "carácter nacional": diz-se que tais generalizações sobre os hábitos éticos dos povos não podem ser aferidas "cientificamente", sendo, portanto, susceptíveis de grosseiros estereótipos e abusos quando fundamentadas, como usualmente acontece, em evidências anedóticas. As generalizações sobre o carácter nacional são também contrárias à índole relativista e igualitária da nossa época, por conterem quase sempre juízos de valor implícitos quanto

ao valor relativo das culturas em questão. Ninguém gosta que se diga que a sua cultura promove a preguiça e a desonestidade; de facto, esse tipo de juízo poderá ser considerado abusivo.

Mesmo assim, quem viaje ou viva no estrangeiro não pode deixar de notar que as atitudes em relação ao trabalho são fortemente influenciadas pela cultura nacional. Estas diferenças são, em certa medida, empiricamente aferíveis, por exemplo, no que respeita ao desempenho económico relativo

de grupos diferentes em sociedades multiéticas, como a Malásia, a Índia ou os Estados Unidos. O superior desempenho económico de determinados grupos étnicos, como os Judeus na Europa, os Gregos e Arménios no Médio Oriente ou os Chineses no Sudeste asiático, são suficientemente familiares e dispensam maior ilustração. Nos Estados Unidos, Thomas Sowell realçou as diferenças visíveis no rendimento e equipamento entre os descendentes dos negros que imigraram voluntariamente das Índias Ocidentais e o dos que foram directamente trazidos de África como escravos 3. Essas diferenças indicam que o desempenho económico não está exclusivamente relacionado com as condições do meio, tal como a existência ou não de oportunidades económicas, mas também com as diferenças de cultura dos próprios grupos étnicos.

Para além das medidas gerais de aferição do desempenho económico, como o rendimento per capita, existe uma série de contrastes subtis no modo de as rendimento per capita, existe uma série de contrastes subtis no modo de as diferentes culturas abordarem o trabalho. Um pequeno exemplo: R. V. Jones, um dos fundadores dos serviços de informação científica da

Grã-Bretanha durante a segunda guerra mundial, contou a história de como os Ingleses conseguiram capturar um conjunto de radar alemão completamente intacto e trazê-lo para a Inglaterra no início da guerra. Os Ingleses

tinham inventado o radar e estavam tecnologicamente muito mais avançados que os Alemães, mas o engenho alemão era surpreendentemente bom, porque a antena tinha sido aperfeiçoada, apresentando uma sensibilidade superior à que a tecnologia inglesa conseguia produzir 4. A antiga tradição

de superioridade alemã sobre os seus vizinhos europeus em matéria de perícia e especialização industrial, ainda evidente nas suas indústrias de automóveis e de maquinaria pesada, é um desses fenómenos que desafiam qualquer tipo de explicação em termos de política "macroeconómica".

A explicação terá de ser encontrada no domínio da cultura.

A teoria económica liberal tradicional, que começou com Adam Smith, sustenta que o trabalho é uma actividade essencialmente desagradável 5, levada a cabo apenas pela utilidade das coisas que produz 6. Essa utilidade é apreciada principalmente no lazer; de certa forma, o objectivo do trabalho humano não é o trabalho em si, mas gozar o lazer. Um homem apenas trabalha até que a não utilidade marginal do trabalho - isto é, a penosidade de ter de trabalhar até mais tarde ou num sábado - exceda a utilidade dos benefícios materiais do trabalho. A produtividade do trabalho é diferente de homem para homem, assim como a sua valorização subjectiva da não utilidade do trabalho, mas o seu nível é essencialmente consequência de um cálculo racional em que a penosidade da tarefa e o prazer do seu resultado são sopesados. Benefícios materiais mais elevados estimulam o trabalhador individual: é mais provável que uma pessoa

esteja disposta a trabalhar até mais tarde se o empregador lhe oferecer o dobro da remuneração. Assim, e de acordo com a teoria económica liberal tradicional, o desejo e a razão

desejo e a razão

são suficientes para explicar os diferentes comportamentos em relação ao trabalho.

O próprio termo “ética do trabalho”, por seu lado, sugere que a apetência e o comportamento individual ou colectivo em relação ao trabalho são determinados pela cultura e pelos costumes e, assim, estão de certa forma relacionados com o thymos. De facto, é muito difícil descrever um indivíduo ou

um povo com uma forte ética de trabalho nos termos estritamente utilitários da economia liberal tradicional. Veja-se a personalidade “tipo A” contemporânea -o advogado ou executivo de empresa dedicado, ou o empregado japonês contratado por uma empresa multinacional japonesa altamente

competitiva. À medida que progridem profissionalmente, esses indivíduos conseguem facilmente trabalhar 70 ou 80 horas por semana com poucas férias. Poderão receber salários mais elevados que outros que trabalham menos, mas a sua capacidade de trabalho não está estritamente relacionada com a compensação material. Na realidade, o seu comportamento, em termos rigorosamente utilitários, é irracional. Trabalham tanto que não conseguem tirar partido do seu dinheiro; também não conseguem desfrutar os tempos livres que não têm; e acabam por arruinar a saúde e as perspectivas de uma reforma confortável, porque provavelmente morrerão mais cedo.

Poder-se-á argumentar que trabalham para o bem das suas famílias ou gerações futuras, o que não deixa de ser um motivo; no entanto, a maior parte dos viciados no trabalho quase nunca estão com os filhos e a obsessão com as carreiras é tanta que chegam a prejudicar as suas vidas familiares.

A razão de estas pessoas trabalharem tanto só parcialmente está ligada à compensação monetária: é óbvio que é o trabalho em si, ou a

condição social e o reconhecimento que dele derivam, que as satisfaz. O seu sentido de valor próprio está ligado ao esforço e à capacidade de trabalho, à rapidez com que as carreiras progridem e ao respeito dos outros. Até os seus bens materiais são mais progridem e ao respeito dos outros. Até os seus bens materiais são mais apreciados pela reputação que conferem do que pelo benefício que possam trazer, uma vez que é pouco o tempo disponível para os usufruir. Por outras palavras, trabalham mais para satisfazer o thymos do que o desejo.

Na realidade, muitos estudos empíricos descrevem a ética de trabalho como não tendo origem útil. Destes, o mais célebre é, sem dúvida, a obra de Max Weber A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo (1904-OS). De modo algum foi Weber o primeiro a notar a relação entre protestantismo, em especial na sua versão calvinista ou puritana, e o desenvolvimento

económico capitalista. A observação era tão vulgar na época em que Weber escreveu o seu livro que deixou aos outros o ónus de a refutar. Desde a sua publicação, a tese tem sido debatida incessantemente. Embora muitos tenham contestado a relação causal específica apresentada por Weber ao ligar religião e comportamento económico, poucos refutariam completamente a existência de uma forte relação entre ambos 9. A relação entre o protestantismo e o crescimento económico continua evidente na América Latina, onde, após conversões em massa (regra geral por seitas evangélicas norte-americanas), se observam pontualmente aumentos surpreendentes no rendimento pessoal, assim como uma redução nos índices de criminalidade, uso de estupefacientes, *etc.* 10

O que Weber procurou explicar foi a razão por que muitos dos primeiros empresários capitalistas, que dedicaram as suas vidas a uma acumulação de riqueza sem fim, mostravam tão pouco interesse no consumo dessa mesma riqueza. A sua frugalidade, autodisciplina, honestidade, asseio e aversão aos pequenos prazeres representava um "ascetismo terreno", que ele entendia como uma transmutação da doutrina calvinista da predestinação. O trabalho não era uma actividade desagradável executada por razões de utilidade ou de consumo, mas antes uma "vocação" que, acreditava o crente, reflectiria

a sua condição de abençoado ou maldito. Os indivíduos executavam o trabalho com objectivos puramente não materialistas e "irracionais", isto é, para demonstrar que tinham sido "eleitos". Interesses racionais mundanos de prazer e dor não eram suficientes para explicar a dedicação e a disciplina que o crente colocava no trabalho. Weber

estava convicto de que o impulso espiritual inicial subjacente ao capitalismo se atrofiou subsequentemente e

225

que o trabalho com objectivos materiais foi reintroduzido no capitalismo. De qualquer forma, “a ideia do dever na vocação pessoal” permaneceu no mundo contemporâneo “como um fantasma de crenças religiosas mortas”, pelo que é impossível explicar a ética do trabalho da Europa moderna sem referir as suas origens espirituais.

Analogias com a “ética protestante” têm sido identificadas noutras culturas para explicar o seu sucesso económico”. Robert Bellah, por exemplo, demonstrou que a ética de trabalho do Japão contemporâneo remonta a determinadas práticas religiosas japonesas, que constituíam o equivalente

funcional do calvinismo. Por exemplo, a seita budista Jodo Shinshu, ou Terra Pura, atribuía especial importância à economia, frugalidade, honestidade e trabalho árduo, mantendo uma atitude ascética em relação ao consumo, embora legitimando, ao contrário da tradição confuciana, o lucro

como objectivo 12. O movimento Shingaku, de Ishida Baigan, embora menos influente do que o Jodo Shinshu, pregava também uma forma de “misticismo terreno”, enfatizando a economia e a diligência e minimizando o consumo 13. Estes movimentos religiosos estavam em consonância com a ética Bushido da classe dos samurais. Esta classe assentava numa ideologia

guerreira aristocrata que enfatizava o risco de morte, encorajando, não o domínio ocioso, mas o ascetismo, a economia e sobretudo a educação. Não foi preciso exportar para o Japão, juntamente com a tecnologia e a Constituição prussiana, o “espírito capitalista”, com o seu racionalismo e ética ascética de trabalho; esta já estava presente nas tradições culturais e religiosas japonesas.

Contrastando com estes exemplos, em que a crença religiosa encorajou ou tornou possível o desenvolvimento económico, existe um sem-número de casos onde a religião e a cultura funcionaram como

obstáculos. O hinduísmo, por exemplo, é uma das poucas grandes religiões do mundo que não se fundamentam na doutrina da igualdade universal do homem. Pelo contrário, a doutrina hindu divide os seres humanos numa complexa rede de castas que define os seus direitos, privilégios e modos de vida. Num paradoxo curioso, o hinduísmo não tem constituído um grande obstáculo à prática de políticas liberais na Índia - embora um crescente grau de intolerância religiosa revele liberais na Índia - embora um crescente grau de intolerância religiosa revele alguma deterioração-, mas tem aparentemente constituído uma barreira ao crescimento económico. Isso é geralmente atribuído ao facto de o hinduísmo santificar a pobreza e a imobilidade social das classes inferiores: com a promessa de uma reencarnação nas classes superiores, reconcilia os Indianos com a sua posição actual. Esta tradicional satisfação hindu com a pobreza foi encorajada e, de certa forma, actualizada pelo pai da Índia moderna, Gandhi, que pregou as virtudes da vida simples dos camponeses, que considerava espiritualmente completa. O hinduísmo poderá aliviar o calvário diário da vida daqueles indianos que vivem em abjecta pobreza e a sua "espiritualidade" religiosa é profundamente apelativa

para os jovens da classe média do Ocidente. Todavia, incute nos crentes uma espécie de torpor e inércia "terrenos" que, em muitos aspectos, estão em oposição com o espírito do capitalismo. Existem muitos empresários indianos bastante bem sucedidos, mas estes (tal como os emigrantes chineses) parecem ter mais sucesso fora das fronteiras da sua cultura. Ao verificar que muitos dos grandes cientistas da Índia trabalhavam no estrangeiro, o romancista V. S. Naipaul observou:

A pobreza indiana é mais desumanizante do que qualquer máquina; e na Índia, mais do que em qualquer civilização mecanizada, os homens são unidades encerradas na mais rígida obediência devido à sua noção de dharma. O cientista que regressa à Índia despe a individualidade que adquiriu no estrangeiro; recupera a segura identidade de casta e o mundo simplifica-se de novo. As regras são minuciosas, tão confortáveis quanto ligaduras; a percepção e juízos individuais, que no passado fomentaram a sua criatividade, são abandonados como se fossem cargas… O mal da casta não se resume apenas à intocabilidade e à consequente deificação indiana da imundície; o mal, numa Índia

que tenta crescer, é também a obediência total que se impõe, as satisfações predeterminadas, a diminuição do aventureirismo, o desaparecimento da individualidade de cada um e da possibilidade do óptimo".

Gunnar Myrdal, no seu grande estudo sobre a pobreza do Sul da Ásia, chegou à conclusão de que, globalmente, a religião indiana constituía "uma tremenda força de inércia social", não funcionando, à semelhança do calvinismo ou do Jodo Shinshu, como um agente activo de mudança 15.

Tendo em consideração factos como a santificação hindu da pobreza, a maior parte dos cientistas sociais acreditava que a religião seria um daqueles aspectos das "culturas tradicionais" que entrariam em declínio com o impacte da industrialização. A crença religiosa era fundamentalmente irracional e, portanto, teria eventualmente de dar lugar ao desejo racional de adquirir que caracteriza o capitalismo moderno. Mas, se Weber e Bellah estão correctos, não existe uma tensão fundamental entre determinadas formas de crença religiosa e o capitalismo; de facto, o capitalismo, quer na

versão europeia quer na japonesa, recebeu um forte impulso das doutrinas religiosas que encaravam o trabalho "como vocação", isto é, por si, e não pelo consumo. O simples liberalismo económico - a doutrina que incita os seres humanos a buscarem a riqueza ad infinitum*, usando a razão para conseguir a satisfação do seu desejo de posse-pode ser suficiente para explicar o funcionamento da maior parte das sociedades capitalistas, mas o das mais competitivas e dinâmicas. O maior sucesso de algumas sociedades capitalistas foi possível devido a uma ética de trabalho fundamentalmente

racional e pré-moderna", que empurra as pessoas para uma vida ascética e as conduz a uma morte prematura, porque o trabalho em si é tido como

* Em latim no original. (N. da T.)

redentor. Isto sugere que, mesmo no fim da história, é ainda

necessário algum thymos irracional para o funcionamento do mundo económico liberal e racional ou, pelo menos, para nos mantermos na primeira linha das potências económicas mundiais.

Poder-se-á objectar que, quaisquer que sejam as origens religiosas das éticas do trabalho da Europa e do Japão, estas já estão completamente divorciadas das suas origens espirituais, devido à secularização global das sociedades modernas. As pessoas já não acreditam que o trabalho seja uma

espécie de "vocação", trabalhando racionalmente em seu próprio proveito, tal como o impõem as leis do capitalismo.

O divórcio entre a ética de trabalho capitalista e as suas raízes espirituais e o desenvolvimento de uma cultura que enfatiza a legitimidade e vantagens do consumo imediato levaram uma série de observadores a preverem um declínio agudo da ética do trabalho, com o consequente enfraquecimento do próprio capitalismo 16. A consecução de uma "sociedade afluente" eliminaria qualquer réstia de necessidade natural e levaria as pessoas a preferirem a gratificação do lazer ao trabalho. As previsões de um declínio da ética do trabalho pareciam encontrar suporte numa série de estudos levados a cabo nos anos 70, os quais indicavam uma percepção generalizada, por parte dos gestores americanos, de que os níveis de profissionalismo, autodisciplina e dedicação dos seus trabalhadores estavam a deteriorar-se 17. Poucos empresários actuais se assemelham aos exemplos de parcimónia ascética descritos por Weber. A ética do trabalho, acreditava-se, não seria desgastada por um ataque frontal, mas sim pela promoção de outros valores, incompatíveis com

o ascetismo terreno, como a "auto-realização" ou o desejo de exercer "um trabalho com sentido". O mesmo processo de degenerescência gradual dos valores do trabalho seria também, presumivelmente, um futuro problema no Japão, onde os empresários e gestores actuais são tão seculares e estão tão

divorciados da suas raízes espirituais quanto os seus colegas americanos e europeus.

Resta saber se estas previsões sobre o declínio da ética do trabalho se verificarão nos Estados Unidos. Por agora, a tendência para uma menor ética do trabalho verificada nos anos 70 parece ter sofrido uma inversão, pelo menos entre as classes profissional e empresarial dos Estados Unidos 18. A razão principal parece ser mais de índole económica do que

cultural. Para muitos sectores da população, o padrão de vida real e a segurança no emprego diminuíram nos anos 80 e as pessoas têm de trabalhar mais duramente apenas para se manterem na mesma posição. Neste período, mesmo duramente apenas para se manterem na mesma posição. Neste período, mesmo para aqueles que vinham detendo níveis de prosperidade material cada vez mais elevados, a força do desejo racional continuou a estimular as pessoas a trabalharem prolongada e diligentemente. Os que receavam as consequências do consumismo na ética de trabalho esqueciam-se, tal como Marx, da natureza infinitamente elástica do desejo e da insegurança do ser

humano, que continua a empurrar as pessoas para trabalhar até ao limite das suas forças. A importância do desejo racional para estimular uma ética do trabalho torna-se evidente quando se compara a produtividade dos trabalhadores das Alemanhas Ocidental e Oriental, que partilham a mesma cultura, mas têm incentivos materiais diferentes. A persistência de uma forte ética de trabalho no Ocidente capitalista dever-se-a menos à durabilidade daquilo a que Weber chamou “fantasmas de crenças religiosas mortas” e mais ao poder do desejo ligado à razão.

Subsistem, mesmo assim, importantes diferenças na apetência para o trabalho entre países igualmente empenhados no liberalismo económico e onde o interesse próprio racional é um facto adquirido. Isto parece indicar que, nalguns países, o thymos descobriu novos objectos no mundo moderno, para além da religião. A cultura japonesa, por exemplo (tal como outras na Asia oriental), possui um espírito de grupo muito mais desenvolvido do que o individual.

Estes grupos começam no âmbito mais restrito e imediato, a família, estendem-se às diversas relações de dependência estabelecidas durante a formação e educação, depois à empresa e, por fim, à nação, o grupo mais vasto com algum significado na cultura japonesa. A identidade individual é abafada pela do grupo: um empregado não trabalha tanto para o seu benefício, a curto prazo, como para o bem-estar do grupo ou grupos mais vastos de que é membro. A sua posição social é mais determinada pelo desempenho do seu grupo do que pelo seu desempenho individual. A lealdade ao grupo assume, assim, um

carácter altamente “tímico”: ele trabalha pelo reconhecimento que o grupo lhe outorga e pelo reconhecimento do grupo por outros grupos, e não apenas pelo imediato benefício material representado pelo salário. Quando o grupo para o qual ele busca o reconhecimento é a nação, o resultado traduz-se em nacionalismo busca o reconhecimento é a nação, o resultado traduz-se em nacionalismo económico. O Japão é, de facto, economicamente mais nacionalista do que os Estados Unidos. Este nacionalismo não se expressa por um proteccionismo assumido, mas por formas menos visíveis, como a rede de fornecedores internos tradicionais mantidos pelos produtores japoneses, ou a enorme disposição dos consumidores japoneses de pagarem mais caro por produtos japoneses.

É esta identidade de grupo que torna eficazes práticas como o emprego vitalício, usado em certas grandes empresas japonesas. Segundo as normas do liberalismo económico ocidental, o emprego vitalício prejudica a eficácia económica por oferecer demasiada segurança aos trabalhadores, como

acontece com os professores universitários, que deixam de escrever assim que se tornam efectivos. A experiência do mundo comunista, onde, na realidade, todos estavam protegidos pelo emprego vitalício, vem confirmar este ponto de vista. Os melhores talentos devem ser chamados para as posições mais estimulantes e bem remuneradas; inversamente, é necessário

que as empresas possam separar o trigo do joio. Em termos de economia

liberal clássica, a lealdade patrão-empregado representa um constrangimento à eficácia económica. No entanto, no contexto da consciência de grupo fomentada pela cultura japonesa, a lealdade paternalista demonstrada por uma empresa para com o seu empregado é retribuída por um esforço adicional por parte deste, o qual não trabalha apenas para si, mas pela glória

e reputação da organização. Esta não representa apenas o salário ao fim do mês, mas uma fonte de reconhecimento e um chapéu protector para a família e amigos. E, para além da família e da empresa, a desenvolvida consciência nacional dos Japoneses representa mais uma

fonte de identidade e motivação. Desta forma, mesmo numa época em que a espiritualidade religiosa desapareceu quase por completo, a ética do trabalho tem sido alimentada pela criação de um orgulho laboral, que visa alcançar o reconhecimento por um conjunto sobreposto de comunidades mais alargadas.

Esta elevada consciência de grupo é típica noutras partes da Ásia, tem muito

Esta elevada consciência de grupo é típica noutras partes da Ásia, tem muito menos força na Europa e quase não existe nos Estados Unidos, onde a ideia de lealdade vitalícia para com uma única empresa raramente seria compreendida. No exterior da Ásia, porém, existem certas formas de consciência de grupo que serviram para manter a ética do trabalho. O nacionalismo económico, assumindo a forma de um desejo comum ao patronato e empregados de trabalharem em conjunto para aumentar os mercados de exportação, está muito desenvolvido em certos países europeus, como a Suécia e a Alemanha. As associações profissionais têm constituído tradicionalmente uma outra fonte de identidade de grupo: um engenheiro mecânico não trabalha apenas para picar o ponto, mas porque tem orgulho no resultado do seu trabalho. Acontece o mesmo nas profissões liberais, cujos padrões profissionais relativamente altos contribuem para a gratificação do thymos.

O colapso económico do comunismo ensina-nos que certas formas de consciência de grupo estimulam menos uma forte ética de trabalho do que o interesse individual. O trabalhador alemão do Leste ou soviético, obrigado a trabalhar para bem do socialismo pelo comissário político local, ou a quem é pedido que passe os sábados demonstrando solidariedade para com os Vietnamitas ou Cubanos, considera o trabalho um peso a ser evitado sempre que possível. Todos os países da Europa do Leste em vias de democratização enfrentam o problema da reconstrução de uma ética de trabalho baseada no interesse pessoal, depois de décadas de habituação à segurança social do estado.

Todavia, a experiência de certas economias de sucesso da Ásia e da Europa sugere que, entre os países que partilham um sistema económico capitalista, com toda a sua teia de incentivos pessoais, pode o interesse próprio, cerne da teoria económica liberal do Ocidente, ser uma fonte de motivação inferior a determinadas formas de interesse colectivo. No Ocidente há muito que se reconheceu que as pessoas trabalharão com mais

empenho para o bem das suas famílias do que para seu próprio bem e que, em tempo de guerra ou crise, se põem ao serviço da nação. Por outro lado, o liberalismo económico profundamente individualizado dos Estados Unidos ou da Grã-Bretanha, assente exclusivamente no desejo racional, torna-se, a partir de Grã-Bretanha, assente exclusivamente no desejo racional, torna-se, a partir de certa altura, economicamente contraprodutivo. Isto pode acontecer quando os trabalhadores deixam de sentir orgulho no seu trabalho, considerando-o nada mais do que um bem para ser vendido, ou quando trabalhadores e patronato se consideram não colaboradores potenciais em competição com os seus colegas de outras nações, mas adversários num jogo de tudo ou nada 19.

Tal como influencia a capacidade dos países para estabelecerem e manterem o liberalismo político, a cultura também afecta a sua capacidade de fazer funcionar o liberalismo económico. Como acontece em relação à democracia política, o sucesso do capitalismo depende, em certa medida, da sobrevivência das tradições culturais pré-modernas. Tal como o liberalismo político, o liberalismo económico não é completamente auto-suficiente, dependendo parcialmente do thymos irracional.

A elevada aceitação do liberalismo, político ou económico; por um alargado número de nações não eliminará, entre estas, as diferenças culturais, diferenças que se tornam mais pronunciadas à medida que desaparecem as clivagens ideológicas. As disputas comerciais com o Japão já assumem

maior importância aos olhos dos Americanos do que a questão da liberdade no mundo, não obstante os dois países partilharem, em termos formais, um sistema económico e político comum. O persistente e aparentemente irremovível excedente comercial do Japão com os Estados Unidos é, neste

momento, mais uma consequência de factores culturais; como os altos índices de poupança ou natureza fechada das relações comerciais japonesas, do que de qualquer forma de proteccionismo legal. Os conflitos ideológicos da guerra fria podiam ser completamente resolvidos quando um dos lados cedesse numa questão política

específica, como o Muro de Berlim, ou abandonasse a sua ideologia global. No entanto, as persistentes diferenças culturais entre estados ostensivamente democráticos; liberais e capitalistas serão muito mais difíceis de erradicar.

Estas diferenças culturais de atitude em relação ao trabalho entre o Japão e os Estados Unidos parecem positivamente minúsculas quando comparadas com as diferenças culturais que separam o Japão e os Estados Unidos de qualquer país do Terceiro Mundo que não consegue fazer vingar o capitalismo. O liberalismo económico proporciona o melhor caminho para a prosperidade para qualquer povo disposto a dela beneficiar. Para muitos países, o problema reside apenas na adopção de uma política de mercado correcta, mas esta não é a única pré-condição necessária ao crescimento económico. Formas "irracionais" de thymos - a religião, o nacionalismo, a capacidade profissional e o orgulho no trabalho - continuam a influenciar

substancialmente o comportamento económico, contribuindo para a riqueza ou a pobreza das nações. A constância destas diferenças pode levar a que a vida das nações passe a ser cada vez mais vista como uma competição, não entre ideologias rivais - dado que a grande maioria dos estados terão organizações semelhantes, mas entre culturas diferentes.

22

Impérios de ressentimento

impérios de deferência

O impacte da cultura no desenvolvimento económico, seja como estímulo seja como constrangimento, indicia potenciais obstáculos à

marcha da história universal descrita na parte II. A economia moderna - o processo de industrialização determinado pela ciência natural moderna - está a levar à

homogeneização da humanidade e, consequentemente, à destruição de uma grande variedade de culturas tradicionais. No entanto, poderá não ganhar todas as batalhas, porquanto determinadas culturas e certas manifestações do thymos são difíceis de digerir. E, se houver uma paragem no processo são difíceis de digerir. E, se houver uma paragem no processo

de homogeneização, o processo de democratização enfrentará também um futuro incerto. Ao nível intelectual, muitas são as pessoas convictas de que preferem a prosperidade capitalista e a democracia liberal, mas nem todas serão capazes de alcançar o objectivo.

Assim, não obstante a actual ausência aparente de alternativas sistemáticas à democracia liberal, poderão vir a afirmar-se algumas novas formas de autoritarismo, talvez nunca antes verificadas na história. Estas, se tal ocorrer, terão origem em dois grupos distintos de pessoas: as que, por razões culturais, defrontam um constante fracasso económico, apesar do esforço para que o liberalismo económico resulte, e as que são desmedidamente bem sucedidas no jogo capitalista.

O primeiro fenómeno, o aparecimento de doutrinas antiliberais devido ao fracasso económico, já se verificou no passado. O presente renascimento do fundamentalismo islâmico, que afecta virtualmente todos os países do mundo com uma população islâmica significativa, pode ser considerado uma resposta ao fracasso generalizado das sociedades islâmicas em manter a sua dignidade perante o Ocidente não islâmico. Sob a pressão competitiva de uma Europa militarmente dominante, uma série de países islâmicos levou a cabo, no século XIX e princípios do século XX, tremendos esforços de modernização, tendo em vista assimilar as práticas ocidentais consideradas

necessárias para manter a competitividade. Tal como as reformas do Japão

de Meiji, estes programas de modernização incluíram tentativas

radicais para introduzir os princípios do racionalismo ocidental em todas as actividades da vida, desde as económicas, administrativas e militares até às da educação e da política social. O esforço mais sistemático ocorreu na Turquia: às reformas otomanas do século XIX seguiram-se, no século XX, as do fundador do estado turco actual, Kemal Ataturk, visando criar uma sociedade secular fundamentada no nacionalismo turco. A última maior importação intelectual recebida do Ocidente pelo mundo islâmico foi o nacionalismo secular, materializado nos grandes movimentos nacionalistas

grandes movimentos nacionalistas

pan-árabes do Egipto de Nasser e dos partidos Ba'ath, da Síria, Líbano e Iraque.

Ao contrário do Japão de Meiji, que empregou a tecnologia ocidental para derrotar a Rússia em 1905 e para desafiar os Estados Unidos em 1941, estas importações ocidentais nunca foram convictamente assimiladas por grande parte do mundo islâmico, nem produziram o modelo de sucesso político e económico esperado pelos modernizadores do século XIX e

princípios do século XX. Até ao advento, nos anos 60 e 70, da riqueza produzida pelo petróleo, nenhuma sociedade islâmica conseguiu desafiar militar ou economicamente o Ocidente. Na realidade, muitas continuaram possessões coloniais até à segunda guerra mundial e o projecto da unidade secular pan-árabe soçobrou após a humilhante derrota do Egipto por Israel, em 1967. O renascimento do fundamentalismo islâmico, que se tornou notado com a revolução iraniana de 1978-79, não foi um caso de sobrevivência dos "valores tradicionais" em plena era moderna. Esses valores, corruptos e latifundiários, haviam sido completamente derrotados nos últimos cem anos. O renascimento islâmico foi antes a reafirmação nostálgica

de um conjunto mais antigo e mais puro de valores que teriam existido num passado distante, que não eram nem "os valores tradicionais" desacreditados do passado recente, nem os valores ocidentais tão mal transplantados para o Médio Oriente. Neste aspecto, o fundamentalismo islâmico assemelha-se superficialmente ao fascismo europeu. Tal como aconteceu com este, não surpreende que o revivalismo fundamentalista tenha atingido mais implacavelmente os países aparentemente mais modernos, pois foi aí que as culturas tradicionais foram mais profundamente ameaçadas pela importação de valores ocidentais. A força do revivalismo islâmico apenas poderá ser

compreendida se avaliarmos quão profundamente a dignidade da sociedade islâmica saiu ferida do duplo fracasso em manter a coerência da sua sociedade tradicional e em assimilar completamente as técnicas e valores do Ocidente.

Até mesmo nos Estados Unidos é possível verificar o despontar de novas ideologias antiliberais, que emergem como consequência distante de diferentes atitudes culturais perante a actividade económica. No auge do movimento para os direitos civis, a maioria

a uma completa integração na sociedade branca, do que se inferia uma total aceitação dos valores culturais dominantes da sociedade americana. O problema dos Negros era entendido como não tendo a ver com os valores em si, mas sim com a prontidão da sociedade branca em reconhecer a dignidade dos negros que aceitassem esses valores. No entanto, não obstante a abolição, nos anos 60, das barreiras legais à igualdade e o aparecimento de uma série de programas de "acção afirmativa que davam preferência aos Negros, um determinado sector da população negra americana não só não se desenvolveu economicamente, como até regrediu.

Uma consequência política do persistente fracasso económico é a cada vez mais ouvida asserção de que as medidas tradicionais de sucesso económico, como o trabalho, a educação e o emprego, não representam valores universais, mas sim valores "brancos". Em lugar de procurarem a integração numa sociedade plurirracial, alguns dirigentes negros enfatizam a necessidade de orgulho numa cultura afro-americana distinta, com a sua própria história, tradições, heróis e valores em pé de igualdade, mas separados da cultura da sociedade branca. Em alguns casos, isto resvala para um "afro-centrismo" que sustenta a superioridade da cultura africana indígena perante ideias "europeias" como o socialismo e o capitalismo. O desejo de que a dignidade desta cultura, separada pelo sistema educacional, pelos empregadores e pelo próprio estado, seja reconhecida na sua especificidade suplanta, em muitos negros, o desejo de reconhecimento de uma dignidade humana indiferenciada, como, por exemplo, a dignidade cristã do homem enquanto agente moral, referida por Martin Luther King. Este tipo de pensamento tem resultado no aumento de uma auto-segregação por parte dos Negros - hoje em dia mais evidente nas universidades americanas - e na enfatização da política da dignidade de grupo, em detrimento da realização pessoal ou da actividade económica como via principal para o desenvolvimento social.

Mas, se novas ideologias antiliberais podem surgir entre aqueles cuja cultura embaraça o princípio da competição económica, a outra fonte potencial de ideias autoritárias poderá ser encontrada no seio

dos que obtiveram um sucesso económico extraordinário. Hoje em dia, o desafio mais significativo ao económico extraordinário. Hoje em dia, o desafio mais significativo ao universalismo liberal das Revoluções Americana e Francesa não provém do mundo comunista, onde o fracasso económico é evidente, mas das sociedade asiáticas, que combinam economias liberais com uma espécie de autoritarismo paternalista. Durante muitos anos, após a segunda guerra mundial, o Japão e outras sociedades asiáticas consideravam os Estados Unidos o modelo de sociedade democratizada, acreditando que, para

* Affrmative action: programas oficiais de apoio ao desenvolvimento socieconómico das minorias nos EUA. (N. da T.)

continuarem competitivos, tinham de importar tudo do Ocidente: tecnologia, técnicas de gestão e até o sistema político. Mas o tremendo sucesso económico da Ásia tem vindo a comprovar que este não se deveu apenas à importação bem sucedida das práticas ocidentais, mas também ao facto de as sociedades asiáticas terem conservado determinadas características tradicionais das suas próprias culturas - por exemplo, uma forte ética de trabalho -, integrando-as num sistema produtivo moderno.

O poder político tem origens específicas em grande parte da Ásia, quando comparado com o da Europa e da América do Norte, e a democracia liberal é ali interpretada de modo bastante diferente do dos países que foram o seu berço histórico 1. Os grupos que, no Japão e noutras sociedades confucianas, contribuem de maneira tão crucial para a ética de trabalho são também alicerces decisivos da autoridade política. A fonte da condição social do indivíduo não assenta na sua capacidade ou valor pessoal, mas na sua condição de membro de um de uma série de grupos interligados. Embora a Constituição e o sistema judicial japonês reconheçam os direitos humanos,

tal como acontece nos Estados Unidos, o reconhecimento da sociedade japonesa vai primacialmente para os grupos. Numa sociedade deste tipo, a dignidade do indivíduo é apenas reconhecida enquanto membro de um grupo estabelecido cujas regras foram por ele aceites. No momento em que tente afirmar a sua cujas regras foram por ele

aceites. No momento em que tente afirmar a sua dignidade e direitos pessoais contra os do grupo é sujeito ao ostracismo e a uma subalternização social que pode ter um efeito tão devastador como a tirania assumida dos despotismos tradicionais. Isso provoca pressões tremendas que as crianças dessas culturas interiorizam desde tenra idade. Por outras palavras, nas sociedades asiáticas, os indivíduos são sujeitos àquilo a que Tocqueville chamou a “tirania da maioria” - ou, antes, maiorias de todos os grupos sociais, grandes e pequenos, com as quais o indivíduo se relaciona no decurso da sua vida.

Esta tirania pode ser ilustrada por alguns exemplos da sociedade japonesa que têm paralelo em todas as outras culturas da Ásia oriental. A família é o principal grupo social a que os Japoneses devem respeito e a autoridade

benevolente do pai constitui, de certa forma, o modelo das relações sociais posteriores, incluindo as relações governante - governado 2. (A autoridade paterna foi também o modelo das relações políticas na Europa, mas o liberalismo moderno provocou a erosão dessa tradição.)3 Nos Estados Unidos, os jovens também devem acatar a autoridade dos pais, mas, com a maturidade, começam a afirmar a sua identidade própria contra os pais. O acto de rebeldia em que o jovem desafia abertamente os valores e os desejos paternos é quase parte integrante do processo de formação da personalidade do

ser humano adulto”. É que só assim a criança desenvolve os recursos psicológicos de auto-suficiência e independência, o sentido “tímico” da sua capacidade de deixar o manto protector do lar, que será o seu esteio na idade adulta. Só após essa rebeldia ter seguido o seu curso pode o jovem retomar

uma relação de respeito mútuo com os pais, já não como dependente, mas em pé de igualdade. No Japão, pelo contrário, quase não existe o equivalente da rebeldia juvenil: a deferência inicial para com os mais velhos prolonga-se pela vida fora. O thymos de cada um não está tão vinculado ao eu

individual e às qualidades pessoais que alimentam o orgulho próprio, mas à família, cuja reputação se sobrepõe à de qualquer um dos seus membros 5.

Não é a falta de reconhecimento do valor pessoal, mas a desconsideração feita ao Não é a falta de reconhecimento do valor pessoal, mas a desconsideração feita ao grupo, que provoca a cólera; inversamente, o maior sentimento de vergonha não deriva do fracasso pessoal, mas da ignomínia lançada sobre o grupo 6. É assim que, no Japão, muitos pais continuam a tomar importantes decisões em nome dos filhos, tal como escolher o parceiro de casamento, coisa que nenhum jovem americano que se preze permitiria.

A segunda demonstração da consciência de grupo no Japão traduz-se na ausência de uma "política" democrática tal como é entendida no mundo ocidental. Isto é, a democracia ocidental construída a partir do confronto de opiniões "tímicas" divergentes sobre o bem e o mal, discutidas em editoriais e, por fim, nas eleições a níveis vários, em que partidos políticos, representando interesses ou pontos de vista "tímicos" divergentes, alternam na governação. Este confronto é tido como um complemento natural, necessário mesmo, ao normal funcionamento da democracia. No Japão, pelo

contrário, a sociedade tende a considerar-se como um grande grupo ou família com uma única fonte estável de autoridade. A ênfase posta na harmonia de grupo tende a marginalizar o confronto aberto na arena política; não há alternância dos partidos políticos no poder por conflitos sobre "questões", mas sim décadas de domínio do Partido Liberal Democrático (PLD). Claro que há contestação aberta entre o PLD e a oposição dos Partidos Socialista e Comunista, mas estes partidos automarginalizam-se devido ao seu extremismo. Em termos genéricos, a política séria acontece fora dos olhos do público, na burocracia central ou nos bastidores do PLD 7. A política gira à volta de uma permanente manipulação de facções internas assentes em clientelismos pessoais, em grande parte esvaziadas daquilo que no Ocidente se entende por conteúdo político.

No Japão, a ênfase posta no grupo é parcialmente contrabalançada pelo respeito pelos indivíduos que destoam do conjunto, como o novelista Yukio Mishima. Mas, noutras sociedades asiáticas, o individualismo íntegro de um Solzhenistsyn ou de um Sakharov, enfrentando sozinhos as injustiças do mundo que os rodeia, seria mal compreendido. No filme de Frank Capra O Sr. Smith Vai a Washington, Jimmy Stewart desempenha o papel de um ingénuo de uma pequena cidade do interior, escolhido pelos barões da política para representar o estado quando o senador eleito morre. Ao chegar

a Washington, Stewart insurge-se com a corrupção que vê e, para consternação dos seus potenciais manipuladores, enfrenta sozinho o

Senado a fim de evitar a aprovação de legislação injusta. De certa forma, a personagem aprovação de legislação injusta. De certa forma, a personagem

desempenhada por Stewart é o arquétipo do herói americano. Ao invés, na maior parte das sociedade asiáticas, uma tão frontal rejeição do consenso dominante por parte de um único indivíduo seria considerada loucura.

Segundo os modelos americano ou europeu, a democracia japonesa tem contornos bastante autoritários. Os homens mais poderosos do país são importantes burocratas ou dirigentes de tendências dentro do PLD, que conseguiram os cargos pela educação ou clientelismo pessoal, e não por escolha popular. Estes homens tomam decisões importantes, que afectam o bem-estar da comunidade, com relativamente pouco feedback dos eleitores ou de outras formas de pressão popular. O sistema permanece fundamentalmente democrático por ser formalmente democrático, isto é, por satisfazer os critérios da democracia liberal de eleições multipartidárias periódicas e

garantir os direitos fundamentais. Os conceitos ocidentais dos direitos universais do indivíduo foram aceites e interiorizados por largos sectores da sociedade japonesa. Por outro lado, há aspectos em que se pode dizer que o Japão é governado por uma ditadura unipartidária benevolente, não porque o partido se tenha imposto à sociedade, como aconteceu com o Partido Comunista Soviético, mas porque foi essa a forma de governo escolhida pelo povo. O actual sistema traduz um largo consenso social, enraizado na cultura japonesa, de ênfase no grupo, uma cultura que ficaria extremamente incomodada com a possibilidade de confronto aberto ou alternância política.

Dado o vasto consenso existente na maioria das sociedades asiáticas quanto à vantagem da harmonia de grupo, não constitui surpresa a difusão de uma versão mais aberta de autoritarismo. Poder-se-á argumentar - e isso tem vindo a ser feito em particular pelo antigo primeiro-ministro Lee Kuan Yew, de Singapura - que uma forma de autoritarismo paternalista está mais em sintonia com as tradições confucianistas da Ásia e, mais importante ainda, que é mais compatível com elevadas e consistentes taxas de crescimento

económico do que a democracia liberal. A democracia é um estorvo ao crescimento, defende Lee, porque interfere com o planeamento económico racional e promove uma espécie de interfere com o planeamento económico racional e promove uma espécie de auto-indulgência igualitária, na qual uma miríade de interesses privados se afirmam em prejuízo do todo comunitário. Recentemente, a própria Singapura ficou tristemente célebre

pelos seus esforços em reprimir a liberdade de imprensa e pelas violações dos direitos humanos dos opositores ao regime político. O governo de Singapura interfere igualmente na vida privada dos seus cidadãos, a um nível considerado totalmente inaceitável no Ocidente, ao decretar, por exemplo, o comprimento máximo do cabelo dos rapazes, ao ilegalizar clubes de vídeo e ao impor pesadas multas por delitos menores, como sujar lugares públicos ou não puxar o autoclismo nas casas de banho públicas.

O autoritarismo em Singapura é moderado segundo os padrões do século XX, mas é inconfundível por duas razões. Primeira, tem vindo a ser acompanhado

por um extraordinário sucesso económico e, segunda, tem sido justificado sem desculpas, não apenas como arranjo transitório, mas também como sistema superior à democracia liberal.

As sociedades asiáticas têm muito a perder com a sua orientação de grupo. Os grupos impõem aos seus membros um elevado grau de conformismo e rechaçam as mais ténues formas de afirmação individual. Os constrangimentos deste tipo de sociedade são mais evidentes relativamente à situação da mulher, onde a ênfase dada à família patriarcal tradicional lhe tem limitado as oportunidades de uma vida fora do lar. Os consumidores têm poucos direitos e são obrigados a aceitar as políticas económicas para as quais pouco contribuíram. O desejo de reconhecimento com base em grupos é irracional: levado ao extremo, pode tornar-se uma fonte de chauvinismo e de guerra, como aconteceu nos anos 30. Na ausência de guerra,

o reconhecimento de grupo pode ser altamente disfuncional. Por exemplo, está agora a verificar-se para todos os países desenvolvidos

um grande afluxo de gente oriunda de países mais pobres e menos estáveis, atraída por empregos e segurança. O Japão, tanto quanto os Estados Unidos, tem necessidade de mão-de-obra barata para determinadas tarefas, mas talvez esteja menos preparado de-obra barata para determinadas tarefas, mas talvez esteja menos preparado para receber imigrantes, pela natureza fundamentalmente intolerante dos seus grupos constituintes. O liberalismo individual dos Estados Unidos, pelo contrário, constitui a única base imaginável para uma assimilação bem sucedida de grandes populações imigrantes.

No entanto, o colapso, há muito previsto, dos valores tradicionais asiáticos perante o consumismo moderno tem estado a levar o seu tempo. Isto porque talvez as sociedades asiáticas tenham determinados pontos fortes que os seus membros não rejeitarão facilmente, em particular quando observam as alternativas não asiáticas. Embora o operário americano não tenha de cantar o hino da companhia enquanto faz exercícios de grupo, uma das queixas mais comuns sobre o carácter da vida americana contemporânea é precisamente a sua falta de sentido de comunidade. O desmoronamento da vida comunitária nos Estados Unidos começa na família, a qual, como todos os americanos sabem, tem vindo a ser sistematicamente fracturada e atomizada nas últimas gerações. Torna-se igualmente evidente na ausência de qualquer sentimento expressivo de lealdade local, por parte de muitos

americanos, e no desaparecimento do centro da interacção social para além da família imediata. Ora é precisamente esse sentido de comunidade que alicerça as sociedades asiáticas e, para muitos dos que partilham essa cultura, o conformismo social e a supressão do individualismo parecem não constituir um preço muito elevado.

À luz destas reflexões, poderia parecer que a Ásia, e o Japão em especial, se encontra num ponto de viragem particularmente crítico da história universal. É possível imaginar uma Ásia caminhando em duas direcções opostas paralelamente a um contínuo crescimento económico nas próximas gerações.

Por um lado, as populações cada vez mais cosmopolitas e educadas a Ásia poderão continuar a absorver as ideias ocidentais de

reconhecimento universal e recíproco, abrindo caminho a uma maior expansão da democracia liberal formal. A importância dos grupos enquanto fontes de identificação “tímica” diminuirá: os Asiáticos preocupar-se-ão mais com a os Asiáticos preocupar-se-ão mais com a

dignidade pessoal e com o consumo privado, interiorizando os princípios os direitos universais do homem. É este processo que tem vindo a empurrar Coreia do Sul e a Formosa em direcção à democracia formal na última década. O Japão já percorreu muito caminho ao longo dessa estrada no período do pós-guerra e a decadência das instituições patriarcais fá-lo muito mais “moderno” do que, por exemplo, Singapura.

Por outro lado, se os Asiáticos se convencerem de que o seu sucesso se deve mais à sua própria cultura do que a culturas exteriores, se o crescimento económico da América e da Europa vacilar face ao Extremo Oriente, se continuar nas sociedades ocidentais o colapso progressivo de instituições sociais nucleares como a família, uma alternativa antiliberal não democrática sistemática, acompanhada por um autoritarismo paternalista, poderá ganhar terreno no Extremo Oriente. Até agora, muitas sociedades asiáticas têm, pelo menos, respeitado os princípios da democracia liberal, aceitando

a forma, embora adaptando o conteúdo às suas tradições culturais. Mas poderá ocorrer uma ruptura declarada com a democracia, que levaria ao repúdio da própria forma, entendida como imposição ocidental irrelevante para o bom funcionamento das sociedades asiáticas, tal como as técnicas

de gestão ocidentais são irrelevantes para o funcionamento da economia. O começo de uma recusa sistemática asiática de democracia liberal pode ler-se nas declarações teóricas de Lee Kuan Yew e nos ensaios de japoneses como Shintaro Ishihara. O Japão desempenhará um papel crucial, caso este

tipo de alternativa venha a emergir no futuro, uma vez que já substituiu os Estados Unidos como modelo de modernização para grande parte da Ásia.

Não é provável que o novo autoritarismo asiático se traduza no duro estado policial autoritário que nos é familiar. A tirania basear-se-ia no respeito, na obediência voluntária do povo a uma autoridade superior e no seu conformismo perante um rígido conjunto de normas sociais. É duvidoso que esse tipo de sistema político seja exportável para culturas que não partilhem a herança confucianista da Ásia, tal como

o fundamentalismo islâmico não tem conseguido implantar-se em regiões não islâmicas 9. O império da deferência que tal sistema traduz pode produzir uma prosperidade sem precedentes, mas também significa uma prolongada infância para a maior parte dos seus cidadãos, com a consequente insatisfação do thymos.

consequente insatisfação do thymos.

No mundo contemporâneo verifica-se um curioso fenómeno duplo: a vitória do estado homogéneo e universal e a persistência dos povos. Por um lado, verifica-se uma crescente homogeneização da humanidade, gerada pelas economia e tecnologia modernas, bem como pela expansão da ideia

de reconhecimento racional como única base legítima de governação. Por outro, cresce a resistência a essa homogeneização e uma reafirmação, em grande parte ao nível subpolítico, de identidades culturais que acabam por consolidar as barreiras entre os povos e as nações. O triunfo do mais frio de todos os monstros tem sido incompleto. Embora tenha havido uma redução do número de fórmulas aceitáveis de organização económica e política nos últimos cem anos, são ainda várias as interpretações possíveis dos modelos sobreviventes, o capitalismo e a democracia liberal. Isso indicia que, mesmo que se diluam as diferenças ideológicas entre os estados, subsistirão entre estes diferenças substanciais, embora transpostas para os planos da cultura e da economia. Estas diferenças sugerem ainda que o corrente sistema de estados não se transformará literalmente num estado homogéneo e universal no futuro próximo 10. A nação continuará a ser o pólo central de identificação, apesar de um número cada vez maior de nações partilhar formas comuns de organização política e económica.

É necessário, pois, analisar o futuro das relações entre esses estados e o modo como irão divergir da ordem internacional que nos é familiar.

23

A irrealidade do “realismo”

Pois que os deuses em que acreditamos e os homens que conhecemos, por imposição da sua natureza, governam onde quer que detenham o poder. E assim será no nosso caso, uma vez que nem decretámos esta lei nem, quando ela foi decretada, fomos os primeiros a usá-la, antes a encontrámos já existindo e esperamos que perdure por todos os tempos; pelo que a usamos, bem cientes de que tanto vós como outros, se investidos com o mesmo poder que possuímos, fariam o mesmo.

Tucídides, “Discurso dos Atenienses aos Mélios”, in História da Guerra do Peloponeso 1

A existência de uma história direccional deveria ter importantes consequências nas relações internacionais. Se o advento do estado homogéneo e universal significa o estabelecimento de um reconhecimento racional da individualidade de cada um no interior de uma sociedade e a abolição da relação domínio/servidão entre os membros dessa sociedade, a disseminação desse tipo de estado pelo sistema internacional deveria também implicar o fim das relações domínio/servidão entre as nações - isto é, o fim do imperialismo e, com ele, o decréscimo da possibilidade de guerra motivada por sentimentos imperialistas.

Mas, da mesma forma que os eventos do século XX geraram um profundo pessimismo quanto à possibilidade de uma história universal e de transformações progressivas nos países, também fomentaram um pessimismo quanto às relações entre países. Este último tipo de pessimismo está, de certa forma, muito mais cimentado do que o pessimismo sobre política interna. Enquanto as principais correntes das teorias económicas e sociológicas têm vindo a enfrentar, no último século, o problema da história e da transformação histórica, os teóricos das relações internacionais falam como se a história não existisse - isto é, como se a guerra e o imperialismo

fossem factores permanentes do horizonte humano, com causas fundamentais não muito divergentes das do tempo de Tucídides. Enquanto todos os outros vectores do meio social humano - a religião, a família, a organização vectores do meio social humano - a religião, a família, a organização

económica, os conceitos de legitimidade política - estão sujeitos à evolução histórica, as relações internacionais são consideradas imutáveis: “a guerra é eterna” 2.

A visão pessimista das relações internacionais tem dado origem a uma enunciação sistemática sob títulos vários, como “realismo”, realpolitik ou “política de poder”. O realismo, se é que a designação é feita conscientemente, é a estrutura dominante para o entendimento das relações internacionais de hoje e configura o pensamento de quase todos os actuais

profissionais de política externa dos Estados Unidos e do resto do mundo.

Para compreender o impacte da expansão da democracia na política internacional é necessário analisar a fraqueza desta dominante escola de interpretação realista.

O verdadeiro progenitor do realismo foi Maquiavel, que acreditava que os homens não deviam viver como os filósofos propugnavam, mas como efectivamente viviam, e que ensinou que os melhores estados teriam de adoptar as políticas dos piores se quisessem sobreviver. Todavia, enquanto doutrina aplicável aos problemas da política contemporânea, o realismo só entrou em cena após a segunda guerra mundial. A partir daí tem vindo a assumir diversas formas. A formulação inicial foi a dos primeiros pensadores do pós-guerra, como o teólogo Reinhold Niebuhr, o diplomata George Kennan e o Prof. Hans Morgenthau, cujo livro sobre relações internacionais terá sido talvez o principal responsável pelo pensamento americano sobre política externa durante a guerra fria 3. A partir daí apareceram diversas versões académicas desta teoria, como o “neo”-realismo ou realismo “estrutural”, mas o seu mais eloquente defensor na geração anterior foi Henry Kissinger. Kissinger considerou que a sua tarefa a longo prazo, como secretário de estado, era a de libertar o público

americano do seu tradicional

liberalismo wilsoniano, abrindo caminho para uma compreensão mais realista da liberalismo wilsoniano, abrindo caminho para uma compreensão mais realista da política externa. O realismo caracteriza o pensamento de muitos estudantes e delfins de Kissinger, que continuam a influenciar a política externa americana muito depois de este ter deixado o lugar.

O ponto de partida de todas as teorias realistas é a pressuposição de que a insegurança é um aspecto constante e universal da ordem internacional, dado o carácter permanentemente anárquico desta 4. Na ausência de uma

soberania internacional, cada estado estará potencialmente ameaçado por todos os outros, não tendo outro recurso senão pegar em armas em defesa própria 5. Este sentimento de ameaça é de certa forma inevitável, porque cada estado interpretará as acções "defensivas" dos outros como ameaça, tomando medidas defensivas, que, por seu turno, serão erroneamente interpretadas como ofensivas. A ameaça transforma-se, assim, numa profecia que se cumpre a si própria. Como consequência, todos os estados procurarão maximizar o seu poder em relação aos outros estados. A competição e a guerra são subprodutos inevitáveis do sistema internacional, não pela

natureza dos estados, mas pelo carácter anárquico do sistema de estados em conjunto.

Esta luta por poder não é condicionada pelas características internas dos estados - sejam teocracias, autocracias esclavagistas, estados policiais fascistas, ditaduras comunistas ou democracias liberais. Morgenthau observou que "a política compele inexoravelmente o actor da cena política a utilizar ideologias para encobrir o objectivo imediato da sua acção", que sempre foi o poder 6. Por exemplo, a Rússia expandiu-se sob o regime czarista, tal como

o fez sob os bolcheviques; o elemento constante foi a expansão, não a forma específica de governo 7. É provável que um futuro governo russo completamente liberto do marxismo-leninismo continue igualmente expansionista, uma vez que o expansionismo constitui uma

expressão da vontade de poder

do povo russo 8. O Japão pode ser agora uma democracia liberal, e não a do povo russo 8. O Japão pode ser agora uma democracia liberal, e não a ditadura militar que era nos anos 30, mas continua sempre, e antes de tudo, a ser o Japão, dominando agora a Ásia, não com armas, mas com ienes 9.

Se a deriva para o poder é essencialmente a mesma para todos os estados, o factor determinante da probabilidade de guerra será mais o equilibro do poder no sistema de estados do que o comportamento agressivo de alguns deles. Se esta asserção estiver correcta, a agressão deixa de ser lucrativa;

caso contrário, os estados poderão tentar aproveitar-se dos seus vizinhos. Na sua forma mais pura, o realismo sustenta que a distribuição de poder é o mais importante factor determinante da guerra e da paz. O poder pode encontrar-se dividido de modo "bipolar", quando dois estados predominam

sobre todos os outros. Foi o que aconteceu com Atenas e Esparta, na época da Guerra do Peloponeso, com Roma e Cartago, uns séculos mais tarde, e com a União Soviética e os Estados Unidos, durante a guerra fria. A alternativa é um sistema "multipolar", em que o poder está dividido por um

grande número de nações, como foi o caso da Europa durante os séculos XVIII e XIX. Os "realistas" têm debatido a fundo qual destes sistemas - bipolar ou multipolar - é mais propício para a estabilidade internacional a longo prazo. Muitos concluíram que os sistemas bipolares são provavelmente mais estáveis, embora a justificação tenha mais a ver com factores historicamente fortuitos; como a falta de flexibilidade dos sistemas de alianças entre os estados modernos 10. A divisão bipolar do poder após a segunda guerra mundial é, assim, considerada uma das razões que permitiram uma Europa em paz pelo período sem precedentes de meio século, depois de 1945. Na sua forma mais extremada, o realismo considera os estados-nações bolas de bilhar, cujo interior, escondido por conchas opacas, é irrelevante para a previsão do seu comportamento. A ciência da política internacional não exige o conhecimento desse interior. É apenas necessário compreender as leis mecânicas da física que governa a sua interacção: como, ao ser arremessada contra a tabela, a bola sofre um ricochete num determinado

ângulo, ou como a energia de uma bola não é uniformemente repartida pelas duas que atinge em simultâneo. A política internacional não diz, pois, respeito à interacção das complexas sociedades humanas em constante desenvolvimento, tal como as guerras não estão relacionadas com choques de

valores. À luz do exemplo da "bola de bilhar", é suficiente saber se um sistema internacional é bipolar ou multipolar para se determinar a probabilidade de paz ou de guerra.

O realismo assume a forma de descrição da política internacional e de prescrição para a forma como os estados devem prosseguir as suas políticas externas. O valor prescritivo do realismo advém, obviamente, da sua exactidão descritiva. Provavelmente, nenhuma pessoa boa gosta de agir segundo os princípios cínicos do realismo, a não ser que a isso seja obrigada, como diz Maquiavel, pelo comportamento "dos muitos que não são bons". O realismo prescritivo oferece um conjunto de regras familiares de orientação política.

A primeira regra é a de que a solução final para o problema da insegurança internacional deve ser encontrada através da manutenção de um equilíbrio de poder em relação aos inimigos potenciais. Dado que a guerra é o árbitro final nas disputas entre estados, estes devem possuir poder suficiente para se defender. Não podem confiar apenas nos acordos internacionais ou em organizações internacionais, como as Nações Unidas, sem força para obrigar ou sancionar. Reinhold Niebuhr, referindo-se ao fracasso da Liga das Nações em punir a invasão japonesa da Manchúria, argumentou que "o prestígio da comunidade internacional não é suficientemente grande […] para atingir um espírito comum suficientemente unido que discipline as

nações recalcitrantes"". No domínio das relações políticas, a verdadeira moeda é o poder militar. Outras formas de poder, tais como recursos naturais ou a capacidade industrial, são importantes, mas são-no sobretudo como meio para criar capacidades militares de autodefesa.

O segundo preceito do realismo é o de que os amigos e inimigos devem ser escolhidos sobretudo com base no seu poder, e não na ideologia ou no carácter interno do regime; há disso inúmeros exemplos na política mundial,

como a aliança EUA/União Soviética para derrotar Hitler ou o

alinhamento da Administração Bush com a Síria contra o Iraque. No seguimento da derrota de Napoleão, a coligação antifrancesa, dirigida pelo ministro dos Negócios Napoleão, a coligação antifrancesa, dirigida pelo ministro dos Negócios Estrangeiros austríaco, príncipe de Metternich, recusou desmembrar ou exigir concessões punitivas à França, argumentando que ela seria necessária como contrapeso a futuras ameaças, de novas e inesperadas origens, à paz na Europa. Efectivamente, não foi a França, mas a Rússia e

a Alemanha, que, anos mais tarde, tentaram perturbar o status quo europeu.

Este equilíbrio desapaixonado de poder, liberto de influências ideológicas ou de espírito de vingança, constituiu o tema do primeiro livro de Kissinger e permanece como exemplo clássico de uma prática política realista 12.

A terceira máxima é a de que, ao avaliar ameaças externas, os estadistas devem preocupar-se mais com as capacidades militares do que com as intenções. O realismo parte do princípio de que a intenção está, de certa forma, sempre presente; mesmo que hoje um país pareça ter intenções amigáveis, e não beligerantes, a sua atitude pode mudar no dia seguinte. A capacidade militar, as quantidades de carros de assalto, aviões e armamento não são meros caprichos, antes constituem indicadores de intenções.

O preceito final, ou conjunto de preceitos, da teoria realista assenta na necessidade de excluir o moralismo da política externa. Morgenthau atacou a tendência generalizada das nações em "identificar a aspiração moral de uma determinada nação com as leis morais que governam o universo", argumentando que isso conduz ao orgulho e ao excesso, enquanto "o conceito de interesse, definido em termos de poder [...] livra-nos desse excesso moral e dessa insensatez política" 13. O argumento de Kissinger foi feito em termos semelhantes, considerando ele que existiam dois tipos de sistemas de estado, os "legítimos" e os "revolucionários". Nos primeiros, todos os estados - membros aceitam a legitimidade fundamental de cada um dos outros e não procuram destruí-los ou desafiar o seu direito a existir. Os revolucionários, por seu lado, estão constantemente

envolvidos em grandes conflitos devido à relutância de alguns dos seus membros em aceitarem o status quo 14.

A União Soviética constituiu um exemplo óbvio de um estado revolucionário empenhado, desde a sua formação, na luta pela revolução mundial e no triunfo empenhado, desde a sua formação, na luta pela revolução mundial e no triunfo global do socialismo. No entanto, democracias liberais como os Estados Unidos têm por vezes actuado de forma revolucionária, sempre que procuraram promover a sua forma de governo em locais impróprios para a

acolher, desde o Vietname ao Panamá. Os sistemas de estado revolucionários têm mais tendência para o conflito do que os legítimos: não se satisfazem com a coexistência, considerando todos os conflitos uma luta maniqueísta por princípios fundamentais. E, uma vez que a paz, em especial na era nuclear, é o objectivo mais importante, os sistemas legítimos de estados são francamente preferíveis aos revolucionários.

Verifica-se pois a existência de uma forte oposição à introdução do moralismo na política externa. Segundo Niebuhr, o moralista pode ser um guia tão perigoso como o político realista. Regra geral, não reconhece os elementos da injustiça e da coacção presentes em toda a paz social contemporânea (…) Uma glorificação pouco crítica da cooperação e reciprocidade pode resultar na aceitação de injustiças tradicionais e na preferência de tipos mais subtis de coacção 15.

Isso gera uma situação de certa forma paradoxal: os realistas, em busca constante de um equilíbrio de poder com base na força militar, são também os que mais facilmente entram em acordos com inimigos poderosos. Esta predisposição flui naturalmente da atitude realista. Pois, se a competição

entre estados, num certo sentido, é permanente e universal, as transformações

na ideologia ou na direcção dos estados hostis não beneficiarão substancialmente o dilema da segurança internacional. Esforços para conseguir soluções para o problema da segurança através de meios revolucionários - atacando, por exemplo, a legitimidade básica de

governos rivais através da denúncia de abusos dos direitos humanos - são mal orientados e perigosos.

Não foi por acidente que os primeiros realistas, como Metternich, foram diplomatas, e não guerreiros, e que um realista como Kissinger, desdenhando embora das Nações Unidas, tivesse sido o arquitecto do desanuviamento entre os embora das Nações Unidas, tivesse sido o arquitecto do desanuviamento entre os Estados Unidos e a União Soviética no início dos anos

70 - isto é, um desanuviamento entre uma democracia liberal e uma União Soviética totalmente irreformável. Como Kissinger tentou explicar na altura, o poder comunista soviético era um factor permanente da realidade internacional, que não podia ser camuflado ou estruturalmente reformado, e a atitude dos Americanos deveria ser de conciliação, e não de confronto. Os

Estados Unidos e a União Soviética partilhavam o interesse comum de evitar a guerra nuclear e Kissinger opôs-se consistentemente à discussão de questões de direitos humanos, tais como a emigração dos judeus soviéticos, nos seus esforços para promover esse interesse comum.

O realismo jogou um papel importante e benéfico na formação do pensamento americano sobre política externa após a segunda guerra mundial. Libertou os Estados Unidos da tendência de garantir a segurança através da fórmula verdadeiramente ingénua do internacionalismo liberal, tal como a confiança primária nas Nações Unidas em matéria de segurança. O realismo constituiu uma estrutura adequada para entender a política internacional nesse período, uma vez que o mundo funcionava de acordo com premissas realistas. E era assim, não porque os princípios realistas reflectissem verdades intemporais, mas porque o mundo estava nitidamente dividido entre estados com ideologias radicalmente diferentes e mutuamente hostis. Na primeira metade deste século, a política mundial foi dominada primeiro por nacionalismos europeus agressivos -sobretudo o da Alemanha - e depois

pelo choque entre o fascismo, o comunismo e a democracia liberal. O fascismo aceitou explicitamente a alegação de Morgenthau de que toda a vida política era uma luta incessante pelo poder, enquanto o liberalismo e o comunismo partilhavam o universalismo das suas noções de justiça, o que

fez alastrar o conflito entre ambos a virtualmente todos os cantos do

globo.

A hostilidade implacável destas ideologias possibilitou que uma estrutura de internacionalismo liberal, criada para regular as interacções de um sistema de estados liberais, fosse ignorada ou utilizada de forma desonesta para fomentar objectivos nacionais agressivos. O Japão, a Alemanha e a Itália ignoraram as resoluções da Liga das Nações no período entre as guerras, tal como o veto da União Soviética no Conselho de Segurança das Nações Unidas foi suficiente para castrar essa organização a partir de 1946 16. Neste para castrar essa organização a partir de 1946 16. Neste

cenário, a lei internacional era uma fraude a força militar a única solução eficaz para o problema da segurança. O realismo parecia pois a estrutura adequada para entender o funcionamento do mundo e proporcionar o apoio intelectual necessário à criação da OTAN e de outras alianças militares, com a Europa ocidental e o Japão, depois da guerra.

O realismo traduz uma visão adequada da política internacional num século pessimista, tendo brotado naturalmente da vivência de muitos dos seus principais praticantes. Henry Kissinger, por exemplo, ao ser obrigado

a fugir da Alemanha nazi em rapaz, viu na prática a vida civilizada transformar-se numa luta brutal pelo poder. Na sua brilhante dissertação sobre Kant, escrita enquanto estudante universitário em Harvard, atacou a teoria de Kant sobre o progresso histórico, defendendo a perspectiva quase niilista

de que nem Deus nem um mecanismo secular, como a história universal de Hegel, poderia dar significado ao curso dos acontecimentos. A história seria antes uma série de lutas caóticas e incessantes entre nações, na qual o liberalismo não tinha qualquer papel privilegiado".

As primeiras contribuições do realismo para a política externa americana não devem, todavia, impedir-nos de ver a fraqueza desta estrutura para uma avaliação das relações internacionais, tanto em termos de descrição da realidade como de prescrição política. O

realismo tornou-se uma espécie de talismã entre a “elite” da política externa que aceita facilmente as premissas do realismo, sem reconhecer alguns dos seus aspectos já ultrapassados.

A manutenção da estrutura teórica para além do seu tempo útil deu origem a propostas bastante estranhas sobre o modo de pensar e agir no mundo pós-guerra fria. Foi, por exemplo, sugerido que o Ocidente deveria tentar manter o Pacto de Varsóvia, uma vez que a divisão bipolar da Europa havia sido responsável pela paz que reinou nesse continente desde 1945 18; argumentou-se igualmente que o fim da divisão da Europa iria aí provocar um período de maior instabilidade e fim da divisão da Europa iria aí provocar um período de maior instabilidade e perigo do que no tempo da guerra fria, um problema que poderia ser solucionado através da proliferação controlada de armas nucleares na Alemanha 19.

Estas duas propostas trazem à mente a imagem de um médico que, depois de tratar um doente através de um prolongado, agonizante, mas bem sucedido processo de quimioterapia, tenta desesperadamente persuadir o doente a continuar o tratamento simplesmente por este ter dado resultado.

Afim de tratar uma doença que já não existe, os realistas propõem curas dispendiosas e perigosas para pacientes saudáveis. Para compreender porque é que o doente está essencialmente saudável precisamos de analisar de novo as pressuposições realistas sobre as causas subjacentes à doença, isto é, à guerra entre as nações.

O realismo é uma teoria que sustenta que a insegurança, a agressão e a guerra são possibilidades permanentes no sistema internacional de estados e que isso constitui uma condição humana, isto é, uma condição que não se alterará com o aparecimento de formas específicas e tipos de sociedades

humanas, porque se encontra profundamente enraizada numa natureza humana imutável. Em apoio desta asserção, os realistas chamam a atenção para a predominância da guerra na história humana, desde as primeiras batalhas sangrentas registadas na Bíblia às guerras mundiais deste século.

Tudo isto parece intuitivamente plausível; todavia, o realismo assenta em duas bases extremamente instáveis: um reducionismo intolerável quanto aos motivos e comportamento das sociedades humanas e a não abordagem da questão da história.

Na sua forma mais pura, o realismo tenta eliminar todos os factores de política interna e deduzir a probabilidade de guerra apenas da estrutura do sistema de estados. Segundo um realista, “O conflito é comum entre os estados porque o sistema internacional produz fortes incentivos para a agressão […] Os estados procuram sobreviver na anarquia, maximizando o seu poder em relação aos outros estados […]”. Esta forma pura de realismo reintroduz sub-repticiamente, porém, determinados pressupostos altamente

redutores sobre a natureza das sociedades humanas que formam o sistema, atribuindo-os erroneamente ao sistema, e não às unidades que o compõem.

Não há, por exemplo, razão para presumir que qualquer estado de uma ordem internacional anárquica deva sentir-se ameaçado, a não ser que houvesse bases para pensar que as sociedades humanas são inerentemente agressivas. A ordem internacional descrita por realistas é muito semelhante ao estado de natureza de Hobbes, onde o homem se encontra num estado

de guerra de todos contra todos. Mas o estado de guerra de Hobbes não provém do simples desejo de autopreservação, mas do facto de a autopreservação coexistir com a vaidade ou o desejo de reconhecimento. Caso não

houvesse homens, particularmente homens imbuídos de um espírito de fanatismo religioso, desejosos de impor os seus pontos de vista, o próprio Hobbes teria argumentado que o estado de guerra original não teria existido.

A autopreservação, por si só, não é suficiente para justificar a guerra de todos contra todos.

Um estado de natureza pacífico é precisamente o que postula Rousseaú. Rousseau nega que a vaidade ou o amour-propre sejam naturais no homem e que o bom selvagem, receoso e solitário, seja essencialmente pacífico porque as suas poucas necessidades egoístas são facilmente satisfeitas. O receio e a insegurança não geram uma busca incessante de poder, mas o

isolamento e a quietude: o estado de natureza é habitado por bons selvagens satisfeitos em viver e deixar viver, em experimentar o sentimento das suas

próprias existências sem depender de outros seres humanos: Assim, a anarquia original conduz naturalmente à paz. Ou, dito de outro modo, num mundo de servos em busca da preservação das suas existências naturais não haveria lugar para conflitos, pois apenas os senhores são impelidos a travar sangrentas batalhas. É perfeitamente possível imaginar sistemas de estado anárquicos e contudo pacíficos, nos quais as questões de bipolaridade e multipolaridade seriam completamente irrelevantes se se postular que as sociedades humanas se comportam como o bom selvagem de Rousseau ou o servo de Hegel, isto é, se o seu único interesse for a autopreservação. A afirmação realista de que os estados se sentem mutuamente ameaçados e, por isso, se armam em conformidade não decorre tanto do sistema como de um pressuposto não assumido de que o comportamento das sociedades humanas se assemelha mais ao do senhor de Hegel em busca de reconhecimento, ou ao do vanglorioso primeiro homem de Hobbes, do que ao do tímido solitário de Rousseau.

A razão de ser da dificuldade em obter a paz nos sistemas históricos de estado assenta no facto de certos estados pretenderem mais do que a autopreservação. Tal como as personalidades com thymos extremado, eles pretendem o reconhecimento do seu valor ou

dignidade com base na linhagem, religião, reconhecimento do seu valor ou dignidade com base na linhagem, religião, nacionalismo ou ideologia, e para o conseguir forçam os outros estados à guerra ou à submissão. A razão última da guerra entre estados radica, portanto, mais no thymos do que na autopreservação. Tal como a história humana teve início na sangrenta batalha pelo puro prestígio, também o conflito internacional começa com uma luta entre os estados pelo reconhecimento - a fonte original do imperialismo.

Deste modo, o realista nada pode deduzir dos simples factos relativos à distribuição do poder dentro do sistema de estado. Tal informação apenas fará sentido a partir de determinadas presunções sobre a natureza das sociedades que constituem o sistema, nomeadamente de que, pelo menos, alguns estados procuram o reconhecimento, e não a mera autopreservação.

A anterior geração de realistas, como Morgenthau, Kennan, Niebuhr e Kissinger, introduziu nas suas análises determinadas considerações sobre o carácter interno dos estados, conseguindo assim explicar melhor as razões do conflito internacional do que a escola do realismo "estrutural" 2. Aqueles reconheceram, pelo menos, que o conflito brotava de um desejo humano de domínio, e não da interacção mecânica de um sistema do tipo das bolas de bilhar. De qualquer forma, os realistas, qualquer que seja a sua escola, têm tendência para apresentar explicações profundamente redutoras sobre o comportamento do estado quando focam questões de política interna.

É difícil imaginar, por exemplo, como um realista como Morgenthau pode provar empiricamente que a luta pelo poder é, como sustenta, "universal no espaço e no tempo", uma vez que existem inúmeros exemplos em que tanto as sociedades como os indivíduos parecem motivados por algo mais do que o desejo de aumentar o seu poder relativo. Os coronéis gregos, que cederam o poder aos civis em 1974, ou a Junta Argentina, que se afastou em 1983, enfrentando um provável julgamento por crimes cometidos no poder, não podem exactamente ser retratados como "sequiosos de poder".

A Grã-Bretanha, no último quartel do século XIX, dedicou grande parte da sua energia nacional à conquista de novas colónias, em

especial em África, tendo, energia nacional à conquista de novas colónias, em especial em África, tendo, depois da segunda guerra mundial, feito um esforço quase semelhante para se despojar do seu império. A Turquia, antes da primeira guerra

mundial, sonhava com um império pan-turco ou pan-turaniano, estendendo-se do Adriático à Rússia Centro-Asiática, mas, mais tarde, sob a chefia de Ataturk, renunciou a esse objectivo imperialista, confinando-se às fronteiras de uma compacta nação-estado na Anatólia. Constituirão os países que

tentam ficar mais pequenos exemplos de luta pelo poder semelhantes aos que buscam o alargamento pela conquista e desenvolvimento militar?

Morgenthau argumentaria que estes casos ilustram, efectivamente, a luta pelo poder, por constituírem formas diferentes de poder e de meios de o conquistar. Alguns estados tentam preservar o seu poder através de uma política de status quo; outros procuram aumentá-lo com uma política imperialista, enquanto outros ainda tentam demonstrar o seu poder através de uma política de prestígio. Uma Grã-Bretanha descolonizadora ou uma Turquia kemalista buscam igualmente o aumento de poder, porque foram forçadas a consolidarem-se. Tornando-se mais pequenas, garantiram o seu poder a longo prazo 3. Um estado não precisa de aumentar o seu poder pelos canais tradicionais da expansão militar e territorial: pode fazê-lo pelo crescimento económico ou pondo-se à cabeça da luta pela liberdade e democracia.

No entanto, uma análise mais profunda torna evidente que uma definição tão generalizada de “poder”, abrangendo tanto os objectivos dos estados que tentam tornar-se mais pequenos como os dos que recorrem à violência e à agressão para expandir o seu domínio territorial, perde o seu valor descritivo ou analítico. Esse tipo de definição não nos ajuda a compreender o que é

que impele as nações para a guerra. Resulta claro que algumas manifestações da “luta pelo poder”, genericamente definidas, não só não constituem uma ameaça para outros, como são positivamente benéficas. Por exemplo, se interpretarmos a procura de mercados de

exportação pela Coreia do Sul e pelo Japão como manifestações de uma luta pelo poder, os dois países podem travar manifestações de uma luta pelo poder, os dois países podem travar indefinidamente esse tipo de luta com proveito mútuo e com benefício da região no seu todo, que terá, assim, acesso a produtos cada vez mais baratos.

É óbvio que todos os estados devem procurar poder para atingir os seus objectivos nacionais, mesmo que estes se restrinjam à simples sobrevivência. A busca pelo poder é, neste sentido, efectivamente universal, mas o seu significado torna-se trivial. Coisa completamente diferente é afirmar

que todos os estados procuram aumentar o seu poder, em especial o seu poder militar. Qual a utilidade de considerar que estados contemporâneos como o Canadá, a Espanha, a Holanda ou o México pretendem aumentar o poder? É certo que todos procuram mais riqueza, mas essa é uma riqueza desejada por razões de consumo interno, e não para realçar um poder de

estado relativamente aos seus vizinhos. Na realidade, estes países apoiariam o crescimento económico dos seus vizinhos, dado que a sua própria prosperidade lhes está intimamente ligada 4.

Por conseguinte, os estados não buscam simplesmente o poder; buscam uma variedade de fins ditados por conceitos de legitimidade 5. Estes conceitos funcionam como impedimentos poderosos à perseguição do poder pelo poder e os estados que menosprezam as considerações de legitimidadeo fazem por sua conta e risco. Quando, após a segunda guerra mundial, a

Grã-Bretanha se retirou da Índia e de outras partes do Império, fê-lo em parte porque a vitória a deixara exausta. Mas sucedia também que muitos britânicos se convenceram de que o colonialismo era incompatível com a Carta Atlântica e a Declaração Universal dos Direitos do Homem, que estivera na origem da guerra acabada de travar com a Alemanha. Se o seu

objectivo principal fosse aumentar o seu poderio, a Grã-Bretanha poderia ter tentado manter as suas colónias, como aconteceu com a França depois da guerra, ou reconquistá-las assim que a nação se tivesse recomposto economicamente. Mas tal tornou-se inconcebível quando a Grã-Bretanha aceitou o veredicto do mundo moderno de que o colonialismo era uma forma ilegítima de domínio.

A conexão íntima entre o poder e os conceitos de legitimidade em

lugar algum pode ser tão bem ilustrada como na Europa do Leste. Os anos de 1989 e 1990 testemunharam um dos mais tremendos deslocamentos de poder alguma vez observados em tempo de paz, à medida que o Pacto de Varsóvia se desintegrava observados em tempo de paz, à medida que o Pacto de Varsóvia se desintegrava e uma Alemanha unificada emergia no centro

da Europa. Não houve qualquer modificação no equilíbrio material do poder: na Europa, nem um único carro de assalto foi destruído em combate

ou mesmo removido por imposição de acordos de controlo de armamento.

Este deslocamento ocorreu unicamente como resultado de uma mudança nos padrões de legitimidade: à medida que o poder comunista ficava desacreditado em toda a Europa do Leste e aos próprios Soviéticos faltava a autoconfiança para restaurar pela força o seu império, a coesão do Pacto de Varsóvia desintegrava-se muito mais rapidamente do que no calor de uma guerra real. O número de carros de assalto ou de aviões de um país é irrelevante se os seus soldados e aviadores não estiverem dispostos a utilizá-los contra os alegados inimigos da nação, se não estiverem dispostos a abrir fogo contra manifestantes civis para proteger o regime que ostensivamente servem. Segundo Václav Havel, a legitimidade constituiu "o poder dos sem poder". Os realistas, que apenas tomam em consideração as capacidades e

ignoram as intenções, ficam sem argumentos sempre que ocorre uma transformação radical das intenções.

O facto de, através dos tempos, os conceitos de legitimidade terem mudado tão radicalmente indicia a segunda grande fraqueza do realismo: não tomar a história em consideração 6. O realismo retrata as relações internacionais como se estivessem isoladas num vácuo intemporal, imunes aos processos evolutivos que se sucedem à sua volta, em nítido contraste com todos os outros aspectos da vida política e social da humanidade. Todavia, as aparentes continuidades do mundo da política, desde Tucídides à guerra fria, mascaram, de facto, diferenças significativas no modo como as sociedades buscam,

controlam e vêem o poder.

O imperialismo - o domínio pela força de uma sociedade por outra - é consequência directa do desejo do senhor de ser reconhecido como superior, da sua megalothymia. O mesmo ímpeto “tímico” que leva o senhor a subjugar o sua megalothymia. O mesmo ímpeto “tímico” que leva o senhor a subjugar o servo impele-o também a procurar o reconhecimento de todas as pessoas, conduzindo a sua sociedade para uma batalha sangrenta contra

outras sociedades. Este processo só tem um fim lógico quando o senhor consegue o domínio global ou morre. Assim, a causa original da guerra assenta no desejo de reconhecimento dos senhores, e não na estrutura do sistema de estados. O imperialismo e a guerra estão, portanto, relacionados com uma determinada classe social, a classe dos senhores, também conhecida por aristocracia, cuja condição social derivou em tempos idos da disposição para arriscar a vida. Nas sociedades aristocráticas (responsáveis por grande parte das sociedades humanas até aos últimos 200 anos), o empenho

dos príncipes no reconhecimento universal, mas hierarquizado, era, regra geral, considerado legítimo. As guerras com objectivos de conquista territorial, em nome de um domínio cada vez maior, eram vistas como uma aspiração humana normal, mesmo que o seu impacte destruidor possa ter sido vituperado por certos moralistas e escritores.

O empenho “tímico” do senhor pelo reconhecimento podia tomar outras formas, tais como a religião. O desejo de domínio religioso - isto é, o

reconhecimento dos deuses e ídolos próprios por outras pessoas-pode

juntar-se ao desejo de domínio pessoal, como nas conquistas de Cortés ou Pizarro, ou pode mesmo sobrepor-se totalmente às motivações seculares, como nas várias guerras religiosas dos séculos XVI e XVII. A base comum entre o expansionismo dinástico e o religioso não é, como gostariam os realistas, a luta indiferenciada pelo poder, mas sim a luta pelo reconhecimento.

No início da era moderna, estas manifestações “tímicas” foram,

porém, em grande parte substituídas por formas racionais de reconhecimento, que encontraram a sua expressão final no moderno estado liberal. A revolução burguesa, profetizada por Hobbes e Locke, procurou sobrepor moralmente

o receio da morte do servo à virtude aristocrática do senhor e, assim, sublimar as o receio da morte do servo à virtude aristocrática do senhor e, assim, sublimar as manifestações irracionais do thymos, como a ambição principesca e o fanatismo religioso, em acumulação ilimitada de bens. Onde em tempos tinha havido um conflito civil por questões dinásticas e religiosas havia

agora novas áreas de paz, constituídas pelas modernas e liberais nações-estados da Europa. Na Inglaterra, o liberalismo político acabou com as guerras entre protestantes e católicos, que quase destruiu o país durante o século XVII: com o seu advento, a religião foi obrigada a ser tolerante.

A paz civil trazida pelo liberalismo deveria logicamente ter uma contrapartida nas relações entre estados. O imperialismo e a guerra foram, do ponto de vista histórico, produto de sociedades aristocratas. Se a democracia liberal aboliu a distinção de classes entre senhores e servos, tornando estes senhores de si próprios, deveria também, eventualmente, abolir o imperialismo. Esta tese foi enunciada de um modo ligeiramente diferente pelo economista Joseph Schumpeter, que defendia que as sociedades democráticas capitalistas tinham um carácter marcadamente não belicista e anti-imperialista, por existirem outros escapes onde aplicar a energia que anteriormente servia para alimentar as guerras.

O sistema competitivo absorve todas as energias da maior parte dos indivíduos a todos os níveis da economia. A constante aplicação, atenção e concentração de energia são condições necessárias à sobrevivência dentro do sistema, sobretudo nas profissões especificamente económicas, mas também noutras actividades organizadas segundo o seu modelo. Há muito menos excesso de energia para ser aplicada na guerra e na conquista do que havia em qualquer sociedade pré-capitalista. O que quer que haja de energia excedente é em grande parte dirigida para a própria indústria, surgindo assim brilhantes personalidades - os chamados capitães da indústria -, e a restante é aplicada na arte, na ciência e na luta social [...) Assim, um mundo totalmente capitalista não constitui terreno fértil para impulsos imperialistas [...) O facto é que os seus elementos têm um temperamento essencialmente não belicista 7.

Schumpeter definiu o imperialismo como “a inútil tendência por parte do estado para uma expansão forçada sem limites” 8. Este empenho ilimitado para a conquista não era uma característica universal das sociedades

humanas, nem poderia ter sido causado pela busca abstracta de segurança por parte das sociedades de servos. Surgiu antes em determinadas épocas e lugares, tal como no Egipto, depois da expulsão dos Hyksons (a dinastia semita que governou o país do século XVIII ao XVI a. C.), ou após a conversão dos Árabes ao islamismo, devido à emergência de uma ordem aristocrata cuja base moral estava orientada para a guerra 9.

A genealogia das modernas sociedades liberais, assente mais na consciência do servo do que na do senhor, e a influência exercida por essa grande ideologia de servidão, o cristianismo, estão hoje patentes na disseminação da compaixão e no decréscimo constante de tolerância para com a violência, a morte e o sofrimento. Isto é, por exemplo, evidente no desaparecimento gradual da pena capital nos países desenvolvidos, ou no cada vez mais baixo grau de tolerância das sociedades desenvolvidas para com as consequências da guerra 10. Durante a Guerra Civil Americana fuzilavam-se por rotina os desertores; durante a segunda guerra mundial, apenas um soldado foi fuzilado por este crime e, mais tarde, a sua mulher processou o governo dos EUA em seu nome. A Marinha Real Britânica costumava recrutar compulsivamente marinheiros das classes sociais mais baixas para o que equivalia a uma vida inteira de servidão involuntária; actualmente tem de os aliciar com salários competitivos com os do mercado de trabalho civil e proporcionar-lhes confortos próprios do lar enquanto embarcados. Nos séculos XVI e XVIII, os príncipes enviavam, sem pestanejar, dezenas de milhares de soldados-camponeses para a morte por glória pessoal. Hoje em dia, os dirigentes dos países democráticos não conduzem os seus países para a guerra excepto em casos extremamente graves, e, mesmo assim, hesitam antes de tomarem uma decisão tão séria, pois têm consciência de que a sociedade não sancionaria comportamentos imprudentes. Quando o fazem, como aconteceu com a América no Vietname, são

severamente punidos". Tocqueville quando, em 1830, escreve Democracy in America, e à medida que se dá

conta de haver um aumento de sentimentos de compaixão, cita uma carta escrita em 1675 pela Senhora de Sévigné a sua filha, na qual ela calmamente descreve ter visto um rabequista ser torturado na roda por roubo e, depois de morto, ser esquartejado (isto é, cortado em quatro), com "os seus membros expostos nos esquartejado (isto é, cortado em quatro), com "os seus membros expostos nos quatro cantos da cidade"12. Tocqueville, espantado por ela descrever este acontecimento como se discutisse o estado do tempo, atribui o abrandamento dos costumes verificado a partir dessa altura ao aumento de um sentido de igualdade. A democracia derrubou as barreiras

que dividiam as classes sociais, barreiras que evitavam que pessoas educadas e sensíveis, como a Senhora de Sévigné, considerassem o rabequista um ser humano. Actualmente, a nossa compaixão abrange não só as classesmais baixas de seres humanos, como também os animais superiores 13.

O princípio da igualdade social foi também acompanhado por importantes transformações na economia de guerra. Antes da revolução industrial; a

riqueza nacional tinha de ser extraída dos pequenos excedentes conseguidos com o trabalho árduo de camponeses que viviam ao nível da subsistência ou pouco mais, num mundo que era então quase totalmente agrícola. Um príncipe ambicioso apenas poderia aumentar a sua riqueza arrebatando terras e camponeses de outrem, ou então através da conquista de recursos valiosos, como o ouro e a prata do Novo Mundo. Todavia, após a revolução industrial, a importância da terra, população e recursos naturais como fonte de riqueza decresceu abruptamente em comparação com a tecnologia, a educação e a organização racional do trabalho. O tremendo aumento da produtividade laborai que estes últimos factores permitiam era muito mais significativo e seguro que quaisquer ganhos económicos conseguidos por conquista territorial. Países como o Japão, Singapura e Hong-Kong, com pouca área territorial, populações limitadas e sem

recursos naturais, encontram-se numa situação económica invejável, sem que tivessem tido necessidade de recorrer ao imperialismo para aumentar a sua riqueza. Corno o demonstra a tentativa de ocupação do Koweit pelo Iraque, o controlo de determinados recursos naturais como o petróleo confere, claro, enormes benefícios económicos potenciais. No entanto, o resultado desta invasão não vai, decerto, tornar atractivo este método de assegurar recursos. Uma vez que o acesso a esses mesmos recursos pode ser obtido pacificamente, através de um sistema global de comércio livre, a guerra faz, de um ponto de vista económico, muito menos sentido do que há duzentos faz, de um ponto de vista económico, muito menos sentido do que há duzentos ou trezentos anos14.

Por outro lado, os custos económicos da guerra, tão deplorados por Kant, aumentaram exponencialmente com o avanço tecnológico. Já por altura da primeira guerra mundial, a tecnologia convencional tornara a guerra tão dispendiosa que sociedades inteiras que nela participaram foram prejudicadas, mesmo as que se encontraram do lado vencedor. É escusado dizer que as armas nucleares vieram aumentar ainda mais o potencial custo social da guerra. O papel das armas nucleares na preservação da paz durante a guerra fria tem sido reconhecido por todos15. Muito dificilmente se poderão desligar os efeitos das armas nucleares de factores como a bipolarização na explicação para uma ausência de guerra na Europa após 1945. Em retrospectiva, pode porém especular-se que qualquer crise da guerra fria - fosse por causa de Berlim, de Cuba ou do Médio Oriente - poderia progressivamente ter conduzido a uma guerra real, caso as duas superpotências não tivessem consciência do horrífico custo potencial do conflito16.

O carácter fundamentalmente não belicista das sociedades liberais está patente nas relações extraordinariamente pacíficas que mantêm entre si. Existe já muito material literário realçando o facto de ter havido poucos ou nenhuns casos em que uma democracia liberal declara guerra a outra O cientista político Michael Doyle, por exemplo, sustenta que, durante os mais ou menos duzentos anos de existência das democracias liberais modernas, não ocorreu um único caso18. As democracias liberais podem, claro,

combater estados não democráticos, como aconteceu com os Estados Unidos nas duas guerras mundiais, na Coreia, no Vietname e, mais recentemente, no golfo Pérsico. O entusiasmo com que travam essas guerras pode mesmo exceder o das monarquias e despotismos tradicionais. Mas, entre si, as democracias liberais manifestam pouca desconfiança ou intenção de domínio; partilham entre si princípios de igualdade e direitos universais, pelo que não têm bases para contestar a legitimidade de cada um. Nestes estados, a megalothymia encontrou outros escapes que não a guerra, ou então atrofiou-se de tal forma que já não consegue inflamar-se ao ponto de provocar uma versão moderna da sangrenta consegue inflamar-se ao ponto de provocar uma versão moderna da sangrenta batalha. Não tanto porque a democracia liberal restrinja os naturais instintos do homem para a agressão e a violência, mas porque tem transformado as características fundamentais dos próprios instintos, eliminando assim a motivação para a guerra.

A influência pacífica das ideias liberais na política externa é evidente nas transformações que têm vindo a ocorrer na União Soviética e na Europa do Leste a partir de meados da década de 80. Segundo a teoria realista, a democratização da URSS não deveria influenciar a sua posição estratégica; na realidade, muitos observadores de formação realista afirmaram categoricamente que Gorbachev jamais permitiria o derrube do Muro de Berlim ou a perda dessa espécie de albarrã que era a Europa do Leste. Foram, porém, precisamente essas as surpreendentes transformações ocorridas na política externa soviética entre 1985 e 1989, não como consequência de uma qualquer mudança material da posição internacional soviética, mas devido ao que Gorbachev chamou “o novo pensamento”. O “interesse nacional” soviético não era um dado adquirido, tendo sido reinterpretado por Gorbachev e pelo antigo ministro dos Negócios Estrangeiros, Eduard Shevardnadze, em termos radicalmente minimais19. O “novo pensamento” começou com uma reavaliação da ameaça externa. A democratização na URSS teve como consequência directa o menosprezo das anteriores bases da sua política externa, tal como o receio do “cerco capitalista” ou a visão dá OTAN como uma organização “agressiva, revanchista”. Pelo contrário, no princípio de 1988, o jornal Kommunist, veículo doutrinário do Partido Comunista Soviético, explicava que “não existem na Europa ocidental ou nos EUA forças políticas influentes” que contemplem “a agressão militar contra o socialismo” e que “a democracia burguesa constitui um obstáculo ao desencadeamento da guerra”20. Parece pois que as ideias de ameaça externa não são determinadas “objectivamente” pela posição de um estado no sistema de estados, mas são antes fortemente influenciadas

pela ideologia. Modificações quanto ao conceito de ameaça possibilitaram abrir caminho para reduções unilaterais maciças das forças convencionais soviéticas. O colapso do comunismo na Europa do Leste conduziu a idênticos anúncios de redução unilateral de forças na Checoslováquia, Hungria, Polónia e outros estados em vias de democratização. Tudo isto ocorreu porque as

novas forças democráticas na União Soviética e Europa do Leste compreenderam, melhor do que os realistas ocidentais, que as democracias não constituem uma ameaça mútua 21.

Alguns realistas tentaram atenuar a notável evidência empírica do carácter não belicista das democracias, argumentando que isso se deve ao facto de estas não serem fisicamente vizinhas (pelo que não podem lutar entre si), 1

ou de terem sido obrigadas a cooperar por um forte sentimento de ameaça comum colocada por estados não democráticos. Isto é, o estado de relações pacíficas, desde 1945, entre rivais tradicionais como a Grã-Bretanha, a França e a Alemanha não deriva tanto do seu empenho comum para com a democracia liberal como do receio mútuo perante uma União Soviética que os empurrou para a aliança OTAN e para a Comunidade Europeia 22.

Este tipo de análise só é possível se se insistir em considerar os países como bolas de bilhar e se ignorar o que se passa no seu interior. Existem, efectivamente, países cujas relações pacíficas podem ser primacialmente explicadas pelo receio de uma ameaça comum mais vasta e que retomarão

as hostilidades entre si assim que essa ameaça desaparecer. A Síria e o Iraque, por exemplo, alinharam-se durante os períodos de conflito com Israel, apesar de se guerrearem com unhas e dentes durante quase todo o resto do tempo. Todavia, a hostilidade mútua desses aliados torna-se evidente mesmo em tempo de “paz”. Não havia, porém, esse tipo de hostilidade entre as democracias unidas contra a União Soviética durante a guerra fria. Na França ou na Alemanha contemporâneas ninguém está à espera de uma oportunidade para atravessar o Reno e usurpar novos territórios ou desagravar erros passados. Para citar John Mueller, uma guerra entre democracias contemporâneas, como a Holanda ou a Dinamarca, não é sequer “sub-

racionalmente pensável"23. Durante quase um século, os Estados Unidos e o Canadá têm mantido fronteiras continentais sem defesas, apesar do vácuo de poder que o Canadá representa. Para ser consistente, o realista deveria

advogar a conquista do Canadá por parte dos Estados Unidos, dada a janela de oportunidade aberta pelo fim da guerra fria - isto, claro, se o realista for americano. Pensar que a ordem europeia que emerge da guerra fria retomará o comportamento competitivo de grande potência do século XIX é ignorar o comportamento competitivo de grande potência do século XIX é ignorar o carácter consumadamente burguês da vida na Europa de hoje. O sistema anárquico de estados da Europa liberal não promove a desconfiança e a insegurança, devido ao grande entendimento existente entre a maior parte dos estados europeus, que sabem que os seus vizinhos são demasiado auto-indulgentes e consumistas para arriscarem a vida. Vizinhos repletos de empresários e gestores, mas sem príncipes ou demagogos, cuja ambição é necessária para travar a guerra.

Apesar disso, esta mesma Europa burguesa foi abalada pela guerra durante a existência de muita da sua actual população. O imperialismo e a guerra não desapareceram com o advento da sociedade burguesa; as guerras

mais destrutivas da história ocorreram, efectivamente, desde essa revolução.

Como é que isto se explica? A análise avançada por Schumpeter é a de que o imperialismo era uma espécie de atavismo, uma herança de uma fase anterior da evolução social humana: "[…) é um elemento que brota de condições sociais passadas - ou, posto em termos de interpretação económica da história, mais das relações de produção do passado do que do presente" . Embora a Europa tenha atravessado uma série de revoluções

burguesas até ao fim da primeira guerra mundial, a fonte das suas classes dirigentes continuou a ser a aristocracia, cujos conceitos de grandeza e glória nacional não foram abalados pelo comércio. O ethos belicista das sociedades aristocratas pode ter sido herdado pelos seus descendentes democratas acabando por vir à superfície em tempos de

crise ou entusiasmo.

À explicação de Schumpeter, de que a persistência do imperialismo e da guerra era um atavismo das sociedades aristocráticas, talvez se deva acrescentar uma outra, extraída directamente da história do thymos. Entre as antigas formas de reconhecimento representadas pela ambição dinástica e religiosa e a moderna configuração de que se reveste no estado homogéneo e universal, o thymos pode tomar a forma de nacionalismo. O nacionalismo esteve, claramente, muito ligado às guerras deste século e é o seu reaparecimento na Europa do Leste e na União Soviética que constitui uma ameaça à paz da Europa pós-comunista. É esta Soviética que constitui uma ameaça à paz da Europa pós-comunista. É esta questão que iremos agora analisar.

O nacionalismo é um fenómeno especificamente moderno, porque substitui a relação domínio/servidão por um reconhecimento igualitário e recíproco. Mas não é completamente racional, porquanto concede o reconhecimento apenas a membros de um determinado grupo étnico ou nacional.

É uma forma de legitimidade mais igualitária e democrática do que, por exemplo, uma monarquia hereditária, na qual populações inteiras são consideradas parte de uma herança patrimonial. Não surpreende, pois, que, a partir da Revolução Francesa, os movimentos nacionalistas tenham estado estreitamente ligados aos democráticos. A dignidade que os nacionalistas querem ver reconhecida não é, porém a dignidade humana universal, mas a do grupo. Reivindicações deste tipo de reconhecimento podem gerar conflitos com outros grupos que também buscam o reconhecimento da sua dignidade específica. O nacionalismo pode, assim, substituir a ambição dinástica ou religiosa como fonte de imperialismo, o que aconteceu precisamente no caso da Alemanha.

A constância do imperialismo e da guerra na esteira das grandes revoluções burguesas dos séculos XVIII e XIX deve-se não apenas à sobrevivência de um espírito atávico de guerreiro, mas também ao facto de que a megalothymia do senhor foi insuficientemente sublimada na actividade económica. O sistema de estados, ao longo dos últimos séculos, tem sido uma mistura de sociedades liberais e não liberais. Nestas últimas, as manifestações irracionais do thymos, como o nacionalismo, tiveram muitas vezes rédea solta, afectando em grau maior ou menor todos os estados. Os nacionalismos na Europa estavam estreitamente ligados uns aos outros, em particular na Europa do Leste e do Sudeste, pelo que a sua evolução para estados-nações constituiu um manancial de conflitos - ainda evidente em muitas regiões. As sociedades liberais entravam em guerra para se defenderem dos ataques de estados não liberais, acabando elas próprias por atacar e governar sociedades não europeias. Muitas sociedades ostensivamente

liberais ficaram manchadas por uma mistura de nacionalismo e de

adopção de conceitos de cidadania baseados na raça ou na origem étnica, fracassando na universalização dos seus conceitos de direitos. A Inglaterra e a França "liberais" das últimas décadas do século XIX conquistaram vastos impérios

coloniais em África e na Ásia, que governavam pela força, e não por consentimento popular, uma vez que consideravam a dignidade dos Indianos, Argelinos, Vietnamitas, etc., inferior à sua. Segundo o historiador William Langer, o imperialismo "foi também uma projecção do nacionalismo para

além das fronteiras da Europa, uma projecção à escala mundial da luta tradicional pelo poder e por um equilíbrio de poder comum ao continente durante séculos" 1.

A emergência dos modernos estados-nações após a Revolução Francesa teve uma série de consequências que muito contribuíram para a transformação da natureza da política internacional 2. As guerras dinásticas, em que um príncipe chefiava massas de camponeses de diferentes nacionalidades

para a batalha, a fim de conquistar uma cidade ou uma província, tornou-se impossível. Os Países Baixos deixaram de poder ser "propriedade" da Espanha, ou o Piemonte dos Austríacos, com base em ligações matrimoniais ou conquistas de gerações anteriores. Sob o peso do nacionalismo, os impérios multinacionais dos Habsburgos e dos Otomanos começaram a ruir. O moderno poder militar, tal como a moderna política, tornou-se muito mais democrático, passando a basear-se no levée en masse* de populações inteiras. E, com a participação maciça das populações na guerra, os objectivos

desta passaram a ter de satisfazer a nação no seu todo, e não apenas a ambição de um governante. As alianças e fronteiras tornaram-se muito mais rígidas, porque as nações e as pessoas deixaram de poder simplesmente ser movidas como peças de xadrez. Isso não ocorreu apenas nas democracias formais, mas em estados-nações como a Alemanha de Bismarck, que teve de dar resposta aos ditames da identidade nacional mesmo na ausência de um regime assente na soberania popular3. Além disso, sempre que o nacionalismo motivava populações inteiras para a guerra, a cólera "tímica" colectiva resultante era geralmente superior à sentida durante os conflitos dinásticos, impedindo os dirigentes de enfrentarem o inimigo com moderação ou flexibilidade. O Tratado dirigentes de enfrentarem o inimigo com moderação ou flexibilidade. O Tratado de Paz de Versailles, que pôs fim à primeira guerra mundial, constituiu um

excelente exemplo. Ao contrário do Congresso de Viena, o acordo de Versailles não conseguiu restabelecer um equilíbrio de poder exequível na Europa, porquanto, ao delimitar as novas fronteiras dos antigos Impérios Alemão e Austro-Húngaro, teve de levar em conta o princípio da soberania nacional, por um lado, e a exigência de compensações de guerra dos Franceses relativamente à Alemanha, por outro.

* Recrutamento com base no serviço militar obrigatório. (N. da T.)

Admitindo embora o enorme poder do nacionalismo nos últimos séculos, é, mesmo assim, necessário colocar este fenómeno na sua correcta perspectiva. É muito comum os jornalistas; estadistas e mesmo estudiosos abordarem o nacionalismo como se este reflectisse uma aspiração fundamental e profunda da natureza humana e como se as "nações" a que o nacionalismo

deu origem fossem entidades sociais intemporais, tão antigas como o estado ou a família. O senso comum considera que o nacionalismo, quando desperta, representa uma força tão elementar da história que outros laços de união, como a religião ou a ideologia, são incapazes de lhe fazer frente e

que ele acabará por triunfar sobre credos mais fracos, como o comunismo ou o liberalismo4. Nos últimos tempos, este ponto de vista parece ter sido provado com a emergência de sentimentos nacionalistas por toda a Europa do Leste e União Soviética; de tal forma que alguns observadores prevêm que a era pós-guerra fria irá testemunhar o renascimento do nacionalismo, à semelhança do século XIX 5. O comunismo soviético defendia que a questão nacional não era mais do que uma excrescência de uma questão de classes mais fundamental, afirmando tê-la resolvido para todo o sempre com a sua doutrina de sociedade sem classes. Numa altura em que os nacionalistas expulsam os comunistas dos seus cargos em cada república soviética, uma após outra, bem como por toda a antiga Europa do Leste comunista, a evidente falsidade daquela asserção veio abalar a credibilidade das ideologias universalistas que pretendiam ter acabado abalar a credibilidade das ideologias universalistas que

pretendiam ter acabado com o nacionalismo de uma vez por todas.

Sem querer negar o poder do nacionalismo em grande parte do mundo pós-guerra fria, o entendimento do nacionalismo como factor todo-poderoso e permanente é provinciano e falso. Em primeiro lugar, este entendimento não leva em conta o facto de o nacionalismo ser um fenómeno contingente e recente. Como afirma Ernest Gellner, o nacionalismo não "tem raízes muito profundas na psique humana". Desde sempre que os homens têm

revelado sentimentos patrióticos para com grupos sociais mais vastos, mas só com a revolução industrial estes grupos se definiram como entidades linguísticas culturalmente homogéneas. Nas sociedades pré-industriais, as diferenças de classe entre os indivíduos que partilhavam a mesma nacionalidade eram generalizadas, o que constituía uma barreira insuperável à sua interacção. Um nobre russo tinha muito mais em comum com outro nobre francês do que com o camponês que vivia na sua propriedade. Não só tinham condição social semelhante, como seriam capazes de falar a mesma língua; todavia, era frequente não conseguirem comunicar directamente com os seus próprios camponeses 7. As entidades políticas não levavam em consideração a nacionalidade: o imperador Carlos V governou simultaneamente partes da Alemanha, da Espanha e dos Países Baixos, enquanto os Turcos otomanos governaram Turcos, Árabes, Berberes e cristãos

europeus.

No entanto, foi precisamente a lógica da ciência natural moderna" analisada na parte II, que forçou as sociedades sob sua influência a tornarem-se radicalmente mais igualitárias, homogéneas e educadas. Governantes e governados tinham de falar o mesmo idioma devido à sua interligação económica nacional; os camponeses chegados do interior tinham de melhorar o domínio da linguagem e de ser devidamente educados para poderem trabalhar em fábricas modernas e, eventualmente, em escritórios. As antigas divisões de classe, parentesco, tribo e seita definharam sob a pressão dos requisitos de uma constante mobilidade laboral, deixando os indivíduos apenas com a cultura constante mobilidade laboral, deixando os indivíduos apenas com a cultura linguística comum como principal factor de

relacionamento social. O nacionalismo foi, em larga medida, o produto da industrialização e das ideologias democráticas e igualitárias que a acompanharam 8.

As nações que surgiram como consequência do nacionalismo moderno basearam-se fortemente em anteriores divisões linguísticas "inaturais"; mas foram também o resultado de uma criação deliberada de nacionalistas com alguma liberdade para definir o que é que constituía uma língua ou uma nação9. Por exemplo, as nações que actualmente "renascem" na Ásia central

soviética não existiam como entidades linguísticas autónomas antes da Revolução Bolchevique; os nacionalistas do Usbequistão e do Cazaquistão procuram agora "redescobrir", nas bibliotecas, línguas e culturas históricas que, para muitos, são aquisições totalmente novas. Ernest Gellner observa que existem mais de 800 idiomas "naturais" na Terra, dos quais 700 são importantes, para menos de 200 nações. Muitos dos mais antigos estados-nações que integram dois ou mais grupos linguísticos, como a Espanha com a sua minoria Basca, estão agora sob pressão para reconhecerem a diferente

identidade destes grupos. Isso vem demonstrar que, através dos tempos, as nações não são fontes permanentes ou "naturais" dos laços entre indivíduos.

A assimilação ou a redifinição nacional é possível e, na verdade, vulgar.

Pode parecer que os nacionalismos têm uma certa vida histórica. Em determinadas fases do desenvolvimento histórico, por exemplo, nas sociedades agrárias, o nacionalismo não fazia parte da consciência dos povos.

Começou a crescer mais intensamente durante e após o período de transição para a sociedade industrial, tornando-se particularmente exacerbado quando um povo que já tivesse ultrapassado as primeiras fases da modernização económica lhe visse negadas a identidade nacional e liberdade política.

Não surpreende, portanto, que os dois países da Europa ocidental que inventaram o ultranacionalismo, a Itália e a Alemanha, tivessem também sido os últimos a se industrializarem e unificarem politicamente, ou que os nacionalismos mais fortes, imediatamente após a segunda guerra mundial, surgissem nas antigas colónias europeias do Terceiro Mundo. Perante tais precedentes, também não

deve ser novidade que os nacionalismos mais fortes de hoje se encontrem na União Soviética ou na Europa do Leste, onde a hoje se encontrem na União Soviética ou na Europa do Leste, onde a

industrialização demorou a chegar e as identidades nacionais foram reprimidas pelo comunismo durante longo tempo.

Mas, para os grupos nacionais cuja identidade é mais segura e antiga, a nação, enquanto fonte de identificação “tímica”, parece estar em declínio.

A ultrapassagem daquele período inicial e intenso de nacionalismo está mais avançada na região que precisamente mais prejudicada foi pelas paixões nacionalistas: a Europa. Neste continente, as duas guerras mundiais serviram de acicate para redefinir o nacionalismo numa versão mais tolerante.

Tendo experimentado o horroroso irracionalismo latente na modalidade nacionalista de reconhecimento, a população da Europa começou gradualmente a aceitar o reconhecimento igualitário e universal como alternativa.

O resultado foi um esforço deliberado por parte dos sobreviventes da guerra para desmantelarem as fronteiras nacionais e desviarem as paixões populares da auto-afirmação nacional para a actividade económica. A consequência foi, claro, a Comunidade Europeia, um projecto que recebeu recentemente um novo impulso com a pressão da competitividade económica da América do Norte e da Ásia. A CE não aboliu, obviamente, as diferenças nacionais e a organização tem enfrentado dificuldades para atingir a supra-soberania sonhada pelos seus fundadores. No entanto, o tipo de nacionalismo existente na CE em torno de questões como a política agrícola e a união monetária é já uma versão muito domesticada, longe do vigor que provocou as duas guerras mundiais.

Os que afirmam que o nacionalismo é uma força demasiado elementar e poderosa para que possa ser dominada por uma combinação de liberalismo e de interesse próprio económico não devem esquecer o destino da religião organizada, o veículo de reconhecimento imediatamente anterior ao nacionalismo. Tempos

houve em que a religião teve um importante papel na política europeia, com protestantes e católicos organizando-se em facções políticas e dissipando a riqueza europeia em guerras sectárias. Como se viu, o políticas e dissipando a riqueza europeia em guerras sectárias. Como se viu, o liberalismo inglês surgiu como reacção directa ao fanatismo religioso da Guerra Civil Inglesa. Contrariamente àqueles que ao tempo acreditavam que a religião era um aspecto necessário e permanente do cenário político, o liberalismo venceu a religião na Europa. Após séculos de confronto com o liberalismo, a religião aprendeu a ser tolerante. No século XVI, os Europeus achariam estranho não utilizar o poder político para forçar a conversão à sua fé sectária. Hoje em dia, a ideia de que é um insulto à nossa fé alguém praticar outra religião que não a nossa parecerá bizarra, mesmo ao mais beato dos cléricos. A religião foi, portanto, relegada para a esfera da vida privada - exilada, ao que parece, mais ou menos permanentemente da vida política europeia, com excepção de certas questões limitadas, como o aborto 11.

Se o nacionalismo puder ser moderado e modernizado, tal como a religião, a tal ponto que os nacionalismos individualizados aceitem uma posição

separada, mas igual à dos seus vizinhos, a base nacionalista que gera o imperialismo enfraquecerá 12. Muita gente acredita que as actuais medidas para uma integração europeia são uma aberração momentânea, resultante da experiência da segunda guerra mundial e da guerra fria, e que a tendência global da moderna história europeia vai mais no sentido do nacionalismo.

Mas pode ser que as duas guerras mundiais tivessem provocado um efeito semelhante ao que as guerras religiosas dos séculos XVI e XVII provocaram em relação à religião, afectando a consciência não apenas da geração imediatamente seguinte, mas de todas as gerações futuras. Se se quiser diluir gradualmente o nacionalismo como força política, é preciso torná-lo mais tolerante, como aconteceu com a religião no passado.

Os grupos nacionais podem manter as suas línguas e sentido de identidade distintos, mas essa identidade será mais de índole cultural

do que política.

Os Franceses podem continuar a saborear os seus vinhos e os Alemães as suas salsichas, mas tudo isso será remetido para a esfera da vida privada.

Esse tipo de evolução tem vindo a ocorrer, nas últimas gerações, nas democracias liberais mais desenvolvidas da Europa. Embora o nacionalismo das sociedades europeias contemporâneas seja ainda bastante pronunciado, tem uma natureza muito diferente do nacionalismo do século passado, quando o conceito de "povos" e as identidades nacionais eram uma relativa novidade.

Desde a derrota de Hitler, nenhum nacionalismo europeu ocidental considera o domínio de outras nacionalidades essencial para a sua identidade.

Dá-se exactamente o contrário: os nacionalismos mais modernos seguiram o trajecto de Ataturk, chamando a si a missão de consolidar e purificar a identidade nacional no interior de um território tradicional. De facto, pode dizer-se que todos os nacionalismos adultos atravessam agora um processo de "turquificação". Não parece provável que esse tipo de nacionalismo produza novos impérios, podendo embora desintegrar os antigos. A principal preocupação dos nacionalistas mais radicais de hoje, como os do Partido Republicano de Schoenhuber, na Alemanha, ou os da Frente Nacional de Le Pen, na França, não é governar estrangeiros, mas sim expulsá-los, à semelhança do burguês ganancioso usufruindo sozinho e tranquilamente as coisas boas da vida. Ainda mais surpreendente e revelador é o facto de o nacionalismo russo, geralmente considerado o mais retrógrado da Europa, estar a atravessar um processo de turquificação, desembaraçando-se do seu anterior expansionismo em benefício do conceito de uma "pequena Rússia" 13.

A Europa moderna está a abandonar rapidamente a soberania e a desfrutar a identidade nacional no remanso da vida privada. Tal como a religião, o nacionalismo não está em vias de extinção, mas, também como ela, parece ter perdido muita da sua capacidade para estimular os Europeus a arriscarem as suas confortáveis vidas por objectivos imperialistas 14.

Não quer isto dizer, claro, que a Europa fique de futuro livre dos conflitos nacionalistas, particularmente dos nacionalismos recentemente libertos da

Europa do Leste e da União Soviética, reprimidos e por cumprir sob o regime comunista. O fim da guerra fria pode efectivamente ocasionar um aumento de comunista. O fim da guerra fria pode efectivamente ocasionar um aumento de conflitos nacionalistas na Europa. Nestes casos, o nacionalismo é um complemento necessário para propagar a democratização, à medida que os grupos étnicos e nacionais, cuja voz foi reprimida durante muito tempo, se expressem pela soberania e por uma existência independente. Por exemplo, as eleições livres ocorridas na Eslovénia, na Croácia e na Sérvia em 1990, que levaram ao poder governos pró-independentes não comunistas nas duas últimas repúblicas, geraram condições para a guerra civil na Jugoslávia. O desmembramento de antigos estados multiétnicos promete tornar-se um acontecimento violento e sangrento, considerando, além do mais, quão emaranhados se encontram os grupos nacionais. Na União Soviética, por exemplo, cerca de 60 milhões de pessoas (das quais metade são russas) vivem no exterior das suas repúblicas de origem, enquanto um oitavo da

população da Croácia é de origem servia. Já se começou a assistir a grandes transferências de população na URSS, que irão aumentar ainda mais à medida que as repúblicas se tornem independentes. Muitos dos novos nacionalismos que agora surgem, em especial em regiões com níveis de desenvolvimento socioeconómico relativamente baixos, poderão revelar-se bastante primitivos -isto é, intolerantes, chauvinistas e agressivos em termos de política externa 15. Além disso, é provável que as nações-estados mais antigas sejam minadas

interiormente por reivindicações de grupos linguísticos exigindo reconhecimento separado. Os Eslovacos e os Morávios querem agora reconhecimento de identidade separadamente dos Checos. A paz e a prosperidade do Canadá não são suficientes para os canadianos de origem francesa do Quebeque, que também exigem a preservação das suas características culturais.

O potencial para novos estados-nações, nos quais Curdos, Estónios, Ossetas, Tibetanos, Eslovenos e outros obtenham identidade nacional, é infinito.

Mas estas novas manifestações de nacionalismo devem ser colocadas

na perspectiva correcta. Em primeiro lugar, as manifestações mais intensas ocorrerão predominantemente na Europa menos modernizada, em especial nos Balcãs, ou em seu redor, e em partes do antigo Império Russo. Elas poderão inflamar-se, sem no entanto afectarem uma evolução a longo prazo dos nacionalismos mais antigos da Europa para a situação de tolerância já sugerida. Embora os povos da Transcaucásia soviética tenham já cometido actos de brutalidade inimaginável, nada indica até agora que os nacionalismos da parte norte da Europa do Leste - Checoslováquia, Hungria, Polónia e estados bálticos -norte da Europa do Leste - Checoslováquia, Hungria, Polónia e estados bálticos -evoluam para uma agressividade incompatível com o liberalismo. Não quer isto dizer que estados actuais, como a Checoslováquia, não se possam desintegrar, ou que a Polónia ou a Lituânia não se envolvam em disputas fronteiriças. Contudo, tal não conduz obrigatoriamente

ao turbilhão de violência política característico de outras áreas e será contrabalançado por pressões de integração económica.

Em segundo lugar, o impacte de novos conflitos nacionalistas na paz e na segurança geral da Europa e do mundo será muito menor do que foi em 1914, quando um nacionalista sérvio despoletou a primeira guerra mundial ao assassinar o herdeiro do trono austro-húngaro. Enquanto a Jugoslávia se desagrega e os recém-livres Húngaros e Romenos se atormentam reciprocamente em torno da situação da minoria húngara na Transilvânia, já não há na Europa grandes potências interessadas em explorar esses conflitos para melhorar a sua posição estratégica. Pelo contrário, os estados europeus

mais avançados preferem não se envolver nessas controvérsias, intervindo apenas em presença de flagrantes violações dos direitos humanos ou de perigo para os seus cidadãos. A Jugoslávia, onde teve início a primeira guerra mundial, está a braços com uma guerra civil, desintegrando-se como entidade nacional. Mas, no resto da Europa, existe um considerável consenso sobre a resolução do problema e a necessidade de isolar a Jugoslávia das questões mais abrangentes da segurança europeia 14.

Em terceiro lugar, é importante reconhecer a natureza transitória

das novas lutas nacionalistas que ocorrem agora na Europa do Leste e na União Soviética. São as dores de parto de uma nova e, em geral, mais democrática (ainda que não totalmente) ordem nesta região, à medida que o império

comunista se desmorona. Há razões para crer que muitos dos novos estados-nações que emergem neste processo venham a ser democracias liberais e que o seu nacionalismo, agora exacerbado pela luta pela independência, amadureça e acabe por atravessar o mesmo processo de "turquificação" que a Europa ocidental.

ocidental.

O princípio da legitimidade fundamentada na identidade nacional chegou com fanfarra ao Terceiro Mundo depois da segunda guerra mundial. Chegou mais tarde do que à Europa, porque também a industrialização e a independência nacional chegaram mais tarde. A sua chegada teve, porém, um impacte semelhante. Embora poucos países do Terceiro Mundo se tenham

transformado em democracias formais desde 1945 até agora, quase todos abandonaram os títulos dinásticos ou religiosos como fonte de legitimidade, em favor do princípio da autodeterminação nacional. A pouca experiência desses nacionalismos implica que sejam muito mais auto-afirmativos do que os seus congéneres da Europa mais antigos, consolidados e confiantes.

O nacionalismo pan-arábico, por exemplo, teve origens na mesma aspiração de unidade nacional sentida pela Itália ou pela Alemanha no século anterior, mas nunca se materializou em um único estado árabe politicamente integrado.

No entanto, o surgimento do nacionalismo no Terceiro Mundo serviu também para suster, de certa forma, o conflito internacional. A aceitação generalizada do princípio da autodeterminação nacional - não necessariamente

autodeterminação formal, através de um processo de eleições livres, mas o direito dos grupos nacionais de viverem independentemente na sua pátria tradicional-torna muito difícil uma intervenção militar ou de engrandecimento territorial. O poder do nacionalismo do Terceiro Mundo tem, de uma maneira geral, triunfado, não obstante os seus

baixos níveis tecnológicos e de desenvolvimento: os Franceses foram corridos do Vietname e da Argélia, os Estados Unidos do Vietname, os Soviéticos do Afeganistão, os Líbios do Chade, os Vietnamitas do Camboja, etc." As principais alterações das fronteiras internacionais desde 1945 quase sempre ocorreram em países que se dividiram segundo linhas nacionais, e não

por motivos de expansionismo territorial - por exemplo, a separação do Paquistão e do Bangladesh em 1971. Muitos dos factores que tornam desvantajosa a conquista territorial para os países desenvolvidos - custos de guerra cada vez mais elevados, incluindo o custo de governar uma população hostil, a possibilidade de ser o desenvolvimento económico interno uma fonte mais rápida de riqueza, *etc.* - têm igualmente aplicação nos conflitos do Terceiro Mundo 15.

O nacionalismo continua a ser mais intenso no Terceiro Mundo, na Europa do Leste e na União Soviética, e aí subsistirá por mais tempo do que na Europa ou na América. A intensidade destes novos nacionalismos parece ter persuadido muitos habitantes das democracias liberais desenvolvidas,

que não se davam conta do seu lento declínio interno, de que o nacionalismo é a pedra de toque da nossa era. É curioso como as pessoas acreditam que um fenómeno com origem histórica tão recente passe a constituir um aspecto tão permanente do cenário social humano. As forças económicas

encorajaram o nacionalismo ao substituírem as classes por barreiras nacionais, criando entidades centralizadas e linguisticamente homogéneas. Agora, com a criação de um mercado mundial único e integrado, essas mesmas forças estão a encorajar o derrube das barreiras nacionais. O facto de a

neutralização política do nacionalismo poder não ocorrer nesta geração ou na próxima não afecta a perspectiva de que tal acabará por acontecer.

A política de poder continua a prevalecer entre os estados que não são democracias liberais. A chegada relativamente tardia da industrialização e do nacionalismo ao Terceiro Mundo provocará uma diferença acentuada entre o comportamento de grande parte do Terceiro Mundo, por um lado, e as comportamento de grande parte do Terceiro Mundo, por um lado, e as democracias industrializadas, por outro. Num futuro previsível, o mundo estará dividido entre uma parte pós-histórica e uma outra parte ainda presa à história 1. No mundo pós-histórico, o eixo principal da interacção dos

estados será económico e as velhas normas da política de poder perderão a sua relevância. Poder-se-á assim imaginar uma Europa democrática multipolar dominada pelo poder económico alemão, na qual os vizinhos dessa Alemanha não estarão grandemente preocupados com ameaças militares e não tomarão medidas especiais para aumentar o seu nível de alerta militar.

Verificar-se-á uma considerável competição económica, mas pouco militar.

O mundo pós-histórico estará ainda dividido em estados-nações, mas os diferentes nacionalismos coexistirão pacificamente com o liberalismo e expressar-se-ão cada vez mais apenas na esfera da vida privada. Enquanto isso, ao unificar mercados e produção, o racionalismo económico provocará a erosão dos muitos aspectos tradicionais da soberania.

Por outro lado, o mundo histórico ver-se-á ainda a braços com uma variedade de conflitos religiosos, nacionais e ideológicos em função do estado de desenvolvimento dos países envolvidos, nos quais as velhas normas da política de poder se manterão em vigor. Países como o Iraque e a Líbia continuarão a invadir os seus vizinhos e a empreender batalhas sangrentas.

No mundo histórico, o estado-nação continuará como centro principal de identidade política.

A linha divisória entre os mundos pós-histórico e histórico está em rápida transformação, pelo que é difícil delineá-la. A União Soviética hesita na sua transição de um campo para o outro; do seu

desmembramento resultará provavelmente que alguns estados sucessores levarão a cabo uma transição

bem sucedida para a democracia e outros não. A China, depois de Tienanmen, está longe de alcançar a democracia, mas desde o início das reforma económicas que a sua política externa tem demonstrado ser, por assim dizer, cada vez mais que a sua política externa tem demonstrado ser, por assim dizer, cada vez mais burguesa. Os actuais dirigentes chineses parecem compreender que não podem voltar atrás na reforma económica e que a China terá

de continuar aberta à economia internacional. Isso desencoraja um possível retorno a uma política externa maoísta, não obsta te tentativas de fazer renascer aspectos do maoísmo ao nível interno. Os grandes estados da América Latina -México, Brasil e Argentina - passaram, na anterior

geração, do mundo histórico para o pós-histórico e, embora seja possível que ocorra uma inflexão em qualquer um deles, estão agora estreitamente ligados a outras democracias industriais pela interdependência económica.

Em muitos aspectos, os mundos histórico e pós-histórico manterão existências paralelas, mas diferenciadas, com relativamente pouca interligação entre si. Haverá, todavia, diversos eixos ao longo dos quais estes dois mundos poderão colidir. O primeiro relaciona-se com o petróleo, a causa

subjacente à crise provocada pela invasão iraquiana do Kuwait. A produção do petróleo continua concentrada no mundo histórico e é essencial ao bem-estar económico do mundo pós-histórico. Apesar da crescente interdependência global de uma variedade de bens, já referida na altura da crise energética dos anos 70, o petróleo continua a ser o único bem cuja produção está tão suficientemente concentrada que o respectivo mercado pode ser manipulado ou perturbado por razões políticas e cuja rotura pode provocar imediatas e devastadoras consequências económicas para o mundo pós-histórico.

O segundo eixo de interacção é actualmente menos perceptível do que o do petróleo, mas, a longo prazo, poderá ser mais perturbador:

tem a ver com a imigração. Verifica-se presentemente um afluxo constante de pessoas dos países pobres e instáveis para aqueles que são ricos e seguros, o que está a afectar virtualmente todos os estados do mundo desenvolvido. Este afluxo, que tem vindo a aumentar nos últimos anos, pode acelerar-se repentinamente devido a tumultos políticos no mundo histórico. Acontecimentos como a desintegração da União Soviética, a irrupção da violência étnica na Europa do Leste ou ainda a absorção de Hong-Kong por uma China comunista sem reformas poderão dar azo a maciças transferências de populações do mundo histórico para o pós-histórico. Este afluxo de gente manterá o interesse dos estados pós-históricos pelo mundo histórico, quer com o objectivo de deter a maré, quer porque os novos imigrantes, ao integrarem-se no sistema político, forcem os anfitriões a novos imigrantes, ao integrarem-se no sistema político, forcem os anfitriões a um maior envolvimento.

Os países pós-históricos têm tido grande dificuldade em suster a emigração por duas ordens de razões. Primeiro, porque lhes tem sido difícil enunciar um princípio justo de exclusão dos estrangeiros que não esteja eivado de racismo ou nacionalismo, em violação, portanto, dos princípios

universais de direito, em que eles, como democracias liberais, estão empenhados. Todas as democracias desenvolvidas têm imposto, numa ou noutra altura, restrições à imigração, mas fazem-no, por assim dizer, com a consciência pesada.

A segunda razão para o aumento da imigração é de índole económica, uma vez que quase todos os países desenvolvidos têm carência de determinados tipos de mão-de-obra não especializada, para a qual há uma oferta interminável no Terceiro Mundo. Mas nem todos os empregos de mão-de-obra barata são exportáveis. A competição económica num único mercado global encorajará uma maior integração dos mercados de trabalho regionais, tal como o capitalismo inicial fomentou o crescimento de estados-nações com altos níveis de mobilidade laboral interna.

O eixo final de interacção entre os dois mundos dar-se-a em redor de questões de “ordem mundial”. Isto é, para além de uma ameaça

específica colocada por certos países históricos aos seus vizinhos, muitos países pós-históricos perfilharão um interesse abstracto em evitar a proliferação de determinadas tecnologias no mundo histórico, com a justificação de que isso levaria a uma maior propensão para o conflito e a violência. De momento, essas tecnologias incluem armas nucleares, mísseis balísticos, armas químicas, biológicas e afins. No futuro, porém, questões de ordem mundial poder-se-ão estender a interesses ambientais ameaçados pela proliferação tecnológica desregulada. Se, tal como foi aqui enunciado, o mundo pós-histórico se comportar de uma forma tão diferente da do mundo histórico, as democracias pós-históricas terão o interesse comum de se protegerem de ameaças externas e de promoverem a causa da democracia em países aonde ela ainda não chegou. democracia em países aonde ela ainda não chegou.

Enquanto doutrina prescritiva, a perspectiva realista quanto às relações Internacionais continua a ter relevância, não obstante os ganhos democráticos dos anos 70 e 80. A metade histórica do mundo persiste em agir segundo princípios realistas e a metade pós-histórica tem de utilizar métodos realistas aquando da interacção com a parte ainda na história. A relação entre democracias e não-democracias será ainda caracterizada por desconfiança e receio mútuos e, apesar do nível crescente da interdependência económica, a força continuará a ser a última ratio* nas relações mútuas.

Por outro lado, enquanto modelo descritivo para o funcionamento do mundo, o realismo deixa muito a desejar. A insegurança e o comportamento de reforço de poder, que os realistas atribuem a todos os estados em todo o percurso da história humana, cai pela base à luz de um exame mais profundo. O processo histórico da humanidade engendrou uma série de conceitos de legitimidade -dinásticos, religiosos, nacionalistas e ideológicos

* Em latim no original: “o derradeiro recurso (argumento)”. (N. da T.)

dando origem a outras tantas fontes prováveis de imperialismo e guerra.

Cada uma destas formas de legitimidade anteriores ao liberalismo moderno assentou numa versão da relação domínio/servidão, pelo que o imperialismo foi, num certo sentido, imposto pelo sistema social. Tal como os conceitos

de legitimidade sofreram alterações no decurso da história, o mesmo aconteceu com as relações internacionais; embora a guerra e o imperialismo possam parecer aspectos constantes da história ao longo dos tempos, os objectivos das guerras eram muito distintos. Não houve nenhum interesse nacional "objectivo" que proporcionasse uma explicação comum para o

comportamento dos estados em diferentes épocas e locais, mas sim uma pluralidade de interesses nacionais definidos pelo princípio de legitimidade em pluralidade de interesses nacionais definidos pelo princípio de legitimidade em jogo e pelos indivíduos que os interpretavam.

Seria natural que a democracia liberal, que visa abolir a distinção entre senhores e servos, tornando os homens senhores de si próprios, tivesse objectivos de política externa completamente diferentes. A paz a que chegar o mundo pós-histórico não será devida ao facto de os principais estados partilharem um princípio comum de legitimidade. Esse tipo de situação já existiu no passado, por exemplo, quando todas as nações da Europa eram monarquias ou impérios. A paz resultará antes da natureza específica da legitimidade democrática e da sua capacidade de satisfazer as aspirações

humanas de reconhecimento.

As diferenças entre estados democráticos e não democráticos e a possibilidade de um processo histórico mais vasto que leve à disseminação da democracia liberal pelo mundo indicam que o moralismo tradicional da política externa norte-americana, com a sua ênfase nos direitos humanos e "valores democráticos", não é completamente inadequado 2. Nos anos 70,

Henry Kissinger argumentou que os desafios revolucionários contra estados comunistas, como a União Soviética e a China, eram moralmente dignos de louvor, mas pragmaticamente imprudentes, porque bloqueavam o caminho para um ajustamento "realístico" sobre questões como o controlo de armamento ou a resolução de disputas regionais. O ex-presidente Reagan foi

severamente criticado quando, em 1987, apelou aos Soviéticos para

derrubarem o Muro de Berlim, sobretudo na Alemanha, que há muito se havia acomodado à "realidade" do poder soviético. Verificou-se, todavia, que, num mundo que caminha para a democracia, esses desafios revolucionários à legitimidade da União Soviética eram moralmente dignos de louvor e politicamente prudentes, desde que estivessem em sintonia com as prováveis aspirações dos muitos povos que viviam sob o regime comunista.

É claro que ninguém iria advogar uma política de desafio militar aos estados não democráticos poderosamente armados, em particular com armas nucleares. Revoluções como as que ocorreram na Europa do Leste em 1989 são acontecimentos raros, sem precedentes, e uma democracia não pode determinar a sua política externa com base no colapso iminente de cada

ditadura que defronta. No entanto, ao efectuar cálculos sobre poder, as democracias devem ter em conta que a legitimidade também é uma forma de poder e que os estados fortes escondem frequentemente sérias fraquezas internas. Quer isto dizer que as democracias, que escolhem os seus amigos e inimigos com base em considerações ideológicas - isto é, se são ou não

democracias -, terão provavelmente aliados mais fortes e estáveis a longo prazo. E, no seu relacionamento com os inimigos, não devem esquecer as diferenças morais permanentes que distinguem as suas sociedades ou ignorar questões de direitos humanos em nome da procura da eficácia 3.

O comportamento pacífico das democracias sugere ainda que os Estados Unidos e outras democracias têm, a longo prazo, o interesse de preservar a esfera da democracia no mundo e de alargá-la sempre que for possível e prudente. Isto é, se não houver conflitos armados entre as democracias, a expansão sustentada do mundo pós-histórico será mais pacífica e próspera.

O facto de o comunismo ter ruído na Europa do Leste e na União Soviética e de ter praticamente desaparecido a ameaça militar imediata do Pacto de Varsóvia não nos deve tornar indiferentes ao que vier a seguir. A longo prazo, a principal garantia do Ocidente contra um ressurgimento da ameaça

dessa parte do mundo, de uma Alemanha unificada ou de um Japão economicamente dominante, será o florescimento da democracia liberal nesses países.

A necessidade de os estados democráticos trabalharem em conjunto na promoção da democracia e da paz internacional é uma noção quase tão antiga quanto a do próprio liberalismo. A ideia de uma liga internacional de democracias, submetidas ao imperativo do direito, foi enunciada por Immanuel Kant no seu famoso ensaio A Paz Perpétua e na obra Ideias para Uma História Universal. Kant argumentou que os ganhos obtidos pela mudança do homem do estado de natureza para a sociedade civil eram quase anulados devido ao permanente estado de guerra entre as nações: "Ao desperdiçar o poder das comunidades em armamento para ser utilizado contra outros, perante a comunidades em armamento para ser utilizado contra outros, perante a devastação trazida pela guerra e, sobretudo, a

necessidade de manter um permanente estado de alerta, [os estados] coarctam o desenvolvimento da natureza humana."4 Os trabalhos de Kant sobre relações internacionais tornaram-se, subsequentemente, a base intelectual para o internacionalismo liberal contemporâneo. A liga kantiana serviu de inspiração aos esforços americanos para estabelecer, primeiro, a Liga das Nações e, depois, as Nações Unidas. Como já foi observado, o realismo pós-guerra, ao sugerir que a solução real para a segurança internacional assentava menos no direito e mais no equilíbrio de poder, surgiu como um antídoto para o avanço do internacionalismo liberal.

O fracasso evidente da Liga das Nações e das Nações Unidas em proporcionar uma segurança colectiva, primeiro, contra os desafios de Mussolini, dos Japoneses e de Hitler e, depois, contra o expansionismo soviético levou

a um descrédito generalizado do internacionalismo kantiano e do direito internacional em geral. Todavia, o que muitos não compreenderam é que a actual encarnação da ideia kantiana foi, desde o seu início, seriamente prejudicada por não se terem seguido os preceitos de Kant 5. O "Primeiro artigo definitivo" de Kant para uma paz perpétua estatui que a constituição de estados no sistema de

estados deveria ser republicana, isto é, os estados deveriam ser democracias liberais 6. O “Segundo artigo definitivo” prescreve que “a lei das nações deve ser fundada numa federação de estados livres” 7 isto é, estados com constituições republicanas. As razões de Kant são simples: os estados fundamentados em princípios republicanos terão mais dificuldade em declarar guerra entre si, porque os povos autogovernados têm mais relutância em aceitar os custos da guerra do que os sistemas despóticos, enquanto uma federação internacional, para resultar, deve partilhar princípios liberais de direito. O direito internacional não é mais do que direito interno aplicado extensivamente.

Desde o seu início que as Nações Unidas não seguiram estas condições, A Carta das Nações Unidas eliminou qualquer referência a uma liga de “nações livres” em favor do princípio mais fraco da “igualdade de soberania de todos os livres” em favor do princípio mais fraco da “igualdade de soberania de todos os seus membros”. Isto é, a admissão nas Nações Unidas ficava possibilitada a qualquer estado que respeitasse determinados critérios mínimos de soberania, quer esta se fundamentasse quer não na soberania popular. Foi assim que a União Soviética conseguiu ser um membro fundador da organização, com assento no Conselho de Segurança e direito a veto. Depois da descolonização, a Assembleia Geral passou a ser composta

por uma série de novos estados do Terceiro Mundo, os quais partilhavam poucos dos princípios liberais de Kant e viam as Nações Unidas como um instrumento útil para pressionar agendas políticas não liberais. Na ausência de um consenso preexistente sobre os princípios justos da ordem política

da natureza dos direitos, não surpreende que as Nações Unidas não tenham conseguido qualquer realização importante desde a sua fundação, em particular na crítica área da segurança colectiva. Não constitui também surpresa que a ONU fosse sempre olhada com grande desconfiança pelo povo americano. A sua predecessora, a Liga das Nações, era um pouco mais homogénea no que respeita ao carácter político dos seus membros, embora tenha acabado por incluir a União Soviética, depois de 1933. No entanto, a sua capacidade para desenvolver princípios de segurança colectiva ficou francamente diminuída com o facto de actores importantes do sistema de estados - o Japão e a Alemanha - não serem democracias nem estarem dispostos a aceitar as regras da Liga.

Com a aproximação do fim da guerra fria e o emergir de movimentos reformistas na União Soviética e na China, as Nações

Unidas perderam alguma da sua anterior debilidade. A aprovação pelo Conselho de Segurança de sanções económicas sem precedentes contra o Iraque e a autorização

para o uso da força no seguimento da invasão do Kuwait indiciam o tipo de acção internacional que poderá ser possível no futuro. Contudo, o Conselho de Segurança permanece vulnerável à influência de potências em processo

de reformas ainda incompleto, como a Rússia e a China, e a Assembleia Geral continua dominada por nações que não são livres. É razoável perguntarmo-nos continua dominada por nações que não são livres. É razoável perguntarmo-nos se as Nações Unidas se tornarão a base de uma "nova ordem mundial" na próxima geração.

Para criar uma liga de nações segundo os preceitos de Kant, sem as imperfeições fatais de anteriores organizações internacionais, é claro que se deveria seguir muito mais de perto a OTAN do que as Nações Unidas - isto é, uma liga de estados verdadeiramente livres, unidos por um empenhamento comum nos princípios liberais. Este tipo de liga seria muito mais capaz de acções eficazes para preservar a sua segurança colectiva perante ameaças por parte do mundo não democrático. Os estados que a integrassem estariam aptos a viver em conformidade com as regras do direito internacional no seu mútuo relacionamento. Efectivamente, tal ordem internacional liberal kantiana surgiu, apesar de tudo, durante a guerra fria, sob o manto protector de organizações como a OTAN, a Comunidade Europeia, a OCDE, o Grupo dos Sete, o GATT 9 e outros que fazem do liberalismo uma pré-condição de associação. As democracias industriais estão hoje estreitamente ligadas por uma teia de acordos legais vinculativos, regulando a sua interacção económica. Embora possam divergir sobre as quotas de carne de vaca e a natureza da União Monetária europeia, ou sobre como agir em relação à Líbia ou como responder ao conflito israelo-árabe, é impensável as democracias recorrerem à força para resolver esse tipo de conflitos entre si.

Os Estados Unidos e outras democracias liberais terão de enfrentar o facto de, com o colapso do mundo comunista, o mundo em que vivem ser cada vez menos o da geopolítica e as regras e métodos do mundo

histórico não serem apropriados para se viver no mundo pós-histórico. Neste, as questões principais serão de índole económica, tal como a promoção da competitividade e da inovação, a gestão dos défices internos e externos, a manutenção do pleno emprego, a cooperação perante sérios problemas de meio ambiente, *etc.* Por outras palavras, têm de ter consciência de que são os herdeiros da revolução burguesa iniciada há quatrocentos anos. O mundo pós-histórico é aquele em que o desejo de uma autopreservação confortável triunfou sobre o desejo de arriscar a vida numa batalha pelo puro prestigio e onde o reconhecimento racional e universal substituiu a luta pelo domínio.

As pessoas contemporâneas poderão debater ad infinitum* se já chegaram ao mundo pós-histórico - se a vida internacional irá gerar mais impérios, * Em latim no original: “infinitamente, vezes sem contaN. (N. da T.)

ditaduras, nacionalismos por cumprir, ânsia pelo reconhecimento e novas religiões que soprarão do deserto como se fossem remoinhos. Mas, até certo ponto, vão ter de enfrentar igualmente a questão de saber se a casa pós-histórica que construíram, uma casa que serviu como abrigo necessário durante as tempestades desesperantes do século XX, é aquela em que querem viver a longo prazo. Actualmente, quase todos os habitantes do mundo desenvolvido consideram a democracia liberal muito preferível aos seus

principais adversários, o fascismo e o comunismo. Mas será ela digna desta escolha generalizada? Ou será que a democracia liberal nos deixa ainda fundamentalmente insatisfeitos? Haverá contradições que permanecerão no âmago da nossa ordem liberal, mesmo depois de o último ditador fascista, coronel fanfarrão ou dirigente comunista ter sido erradicado da face da Terra? É para esta questão que nos voltaremos na secção final deste livro.

PARTE V

O ÚLTIMO HOMEM

27

No reino da liberdade

A história propriamente dita, na qual os homens (“classes”) lutam entre si pelo reconhecimento e contra a natureza através do trabalho, é designada por Marx como o “reino da necessidade” (Reich der Notwendigkeát); para além deste (jenseits) situa-se o “reino da liberdade” (Reich der Freiheit), no qual os homens (reconhecendo-se mutuamente e sem reservas) não mais combatem e trabalham tão pouco quanto possível.

ALEXANDRE Kojève, Introdução à Leitura de Hegel 1

Na nossa anterior discussão sobre a possibilidade de se escrever uma história universal dissemos que, na altura, adiaríamos a questão de apurar se as transformações de uma história direccional significavam progresso.

Se, de uma forma ou de outra, a história nos conduz para a democracia liberal, esta questão torna-se uma das virtudes da democracia liberal e dos princípios de liberdade e igualdade em que ela se baseia. O senso comum indicaria que a democracia liberal tem muitas vantagens sobre os seus mais

importantes rivais do século XX, o fascismo e o comunismo, enquanto a lealdade às tradições e aos valores que herdámos imporia um firme compromisso com a democracia. Mas a causa da democracia liberal não é necessariamente mais bem servida por um partidarismo acéfalo nem pela incapacidade de enfrentar abertamente as falhas da democracia. E é obviamente impossível responder à questão sobre se a história chegou ao fim sem um olhar mais profundo sobre essa outra questão que tem a ver com a democracia e as suas contrariedades.

Habituámo-nos a pensar sobre a questão da sobrevivência da democracia em termos de política externa. Para pessoas como Jean-François Revel, a maior fraqueza da democracia estava na sua incapacidade de se defender contra tiranias determinadas e impiedosas. Sabermos se e por quanto tempo a ameaça destas tiranias regrediu é um problema que nos continuará a preocupar num mundo tiranias regrediu é um problema que nos continuará a preocupar num

mundo ainda pleno de totalitarismos, teocracias, nacionalismos intolerantes e outros problemas. Mas admitamos, por agora, que a democracia

liberal venceu os seus rivais e que, num futuro próximo, não enfrenta sérias ameaças externas à sua sobrevivência. Entregues a si próprias, poderão as estáveis e duradouras democracias liberais da Europa e da América manter-se indefinidamente, ou irão um dia ruir de podridão interna, tal como aconteceu com o comunismo? As democracias liberais estão sem dúvida ameaçadas por uma série de problemas, como o desemprego, a poluição, as drogas, o crime e outros, mas, além destas preocupações imediatas, resta saber se existem outras fontes mais profundas de insatisfação no interior da

democracia liberal - se a vida aí é realmente satisfatória. Se não descortinarmos tais “contradições”, estaremos em posição de afirmar, com Hegel e Kojève, que chegámos ao fim da história. Mas, se as detectarmos, teremos de afirmar que a história, no sentido estrito da palavra, irá continuar.

Para responder a esta questão, dissemos anteriormente que não seria suficiente procurar à nossa volta indícios empíricos de desafios à democracia, uma vez que tais indícios sempre seriam ambíguos e potencialmente enganadores. Certamente, não podemos tomar o colapso do comunismo como

prova de que nenhuns desafios à democracia se colocam no futuro, ou que a democracia não venha a sofrer um dia o mesmo destino. Mais propriamente, precisamos de um padrão transhistórico, em relação ao qual possamos avaliar a sociedade democrática, algo como um conceito de “homem enquanto homem”, que nos permita ver as suas falhas potenciais. Foi por essa razão que nos debruçámos sobre o “primeiro homem” de Hobbes, Locke, Rousseau e Hegel.

A pretensão de Kojève de que a humanidade já chegou ao fim da história assenta na sua tese de Que o desejo de reconhecimento é o mais fundamental anseio humano. Para ele, a luta pelo reconhecimento foi o fio condutor da história desde a primeira batalha sangrenta; a história terminou porque o estado universal e homogéneo, ao materializar o reconhecimento recíproco, satisfaz

universal e homogéneo, ao materializar o reconhecimento recíproco, satisfaz plenamente este anseio. A ênfase de Kojève no desejo do reconhecimento parece oferecer um enquadramento adequado à compreensão das possibilidades futuras do liberalismo, porque, como vimos, os fenómenos

históricos mais importantes dos últimos séculos - a religião, o nacionalismo e a democracia-podem ser compreendidos na sua essência como manifestações diferentes da luta pelo reconhecimento. Uma análise do modo

como o thymos pode ou não ser satisfeito na sociedade contemporânea dar-nos-á, provavelmente, uma perspectiva mais clara sobre a democracia liberal do que idêntica análise do desejo.

O problema do fim da história resume-se, assim, a uma questão sobre o futuro do thymos se a democracia liberal satisfaz adequadamente o desejo pelo reconhecimento, como diz Kojève, ou se esse desejo continuará por se realizar e, portanto, capaz de vir a manifestar-se de uma forma inteiramente diferente. A nossa anterior tentativa para construir uma história universal originou dois processos históricos paralelos: um guiado pela ciência natural

moderna e pela lógica do desejo e o outro pela luta pelo reconhecimento.

Ambos desembocaram convenientemente no mesmo ponto de chegada, a democracia capitalista liberal. Mas será que o desejo e o thymos podem ser suficientemente satisfeitos pelas mesmas instituições sociais e políticas?

Não poderá acontecer que o que satisfaz o desejo não satisfaça o thymos, e vice-versa, de tal sorte que nenhuma sociedade humana agrade ao “homem enquanto homem”?

A possibilidade de a sociedade liberal não tipificar a satisfação simultânea do desejo e do thymos, mas, pelo contrário, provocar uma séria divisão entre ambos, é colocada pelos críticos do liberalismo, tanto de esquerda como de direita. A crítica de esquerda sustenta que a promessa de reconhecimento universal e recíproco continua por

cumprir nas sociedades liberais pelas razões acabadas de indicar: a desigualdade económica originada pelo capitalismo acabadas de indicar: a desigualdade económica originada pelo capitalismo implica ipso facto* reconhecimento desigual. A crítica de direita

insiste em que o problema da sociedade liberal não tem a ver com uma inadequada universalização do reconhecimento, mas com o próprio objectivo em si do reconhecimento igualitário. Esse objectivo é problemático porque os seres humanos são intrinsecamente desiguais; tratá-los como iguais não é afirmar, mas antes negar, a sua humanidade. Analisemos cada

uma destas teses.

Dessas duas teses, a que traduz a crítica da esquerda às sociedades liberais foi, de longe, bem mais frequente ao longo do século passado. O problema da desigualdade continuará a preocupar as sociedades liberais no futuro, porque, de certa forma, ele é irresolúvel no contexto do liberalismo.

Mesmo assim, parece conduzir a menos “contradições” fundamentais na nossa ordem actual do que os descontentamentos mencionados pela direita, isto é, respeitantes à aspiração de reconhecimento igual como um fim em si mesmo.

A desigualdade social recai sobre duas categorias: a que é devida às convenções humanas e a atribuída à natureza ou necessidade natural. Na primeira existem barreiras legais à igualdade - a divisão da sociedade em estratos fechados, o apartheid, as leis de Jim Crow, o direito de voto com base em bens de raiz e questões afins. Além disso, existem desigualdades convencionais de natureza cultural, como, por exemplo, as atitudes já referidas dos diferentes grupos étnicos e religiosos para com as actividades económicas. Estas últimas desigualdades não decorrem da lei positiva ou da política nem são atribuíveis à natureza.

As barreiras naturais à igualdade começam com a distribuição desigual de capacidades ou atributos naturais pelos elementos de uma população. Nem todos podem ser pianistas ou jogadores do L. A. Lakers, nem têm, como

* Em latim no original: “por isso mesmo.” (N. da T.)

281

notou Madison, igual destreza para adquirir bens. Rapazes bem parecidos e raparigas bonitas têm mais facilidade em arranjar pretendentes do que os que são menos atraentes Existem igualmente formas de desigualdade directamente devidas ao funcionamento do mercado capitalista: a divisão do trabalho dentro de uma economia e o próprio funcionamento impiedoso dos mercados. Estas formas de desigualdade não são mais "naturais" do que o próprio capitalismo, mas estão necessariamente implícitas na escolha de um sistema económico capitalista. A produtividade de uma economia moderna só pode ser alcançada através da divisão natural do trabalho e da criação de vencedores e vencidos, à medida que o capital transita de indústria para indústria, de região para região e de país para país.

O objectivo de todas as sociedades liberais autênticas é, em principio, a eliminação das fontes convencionais de desigualdade. Além disso, o dinamismo das economias capitalistas, através da procura contínua de mão-de-obra, ajuda a quebrar muitas barreiras convencionais e culturais à

igualdade. Um século de pensamento marxista habituou-nos a encarar as sociedades capitalistas como altamente desiguais, mas a verdade é que elas são bem mais igualitárias nos seus efeitos sociais do que as sociedades agrícolas que vieram substituir 2. O capitalismo é uma força dinâmica que agride permanentemente relações puramente convencionais e sociais, substituindo privilégios herdados por novas estratificações baseadas na capacidade e na educação. Sem uma alfabetização e educação universais, sem um elevado nível de mobilidade social e de ocupações mais abertas ao talento do que aos privilégios, as sociedades capitalistas não funcionariam ou não funcionariam tão eficazmente como deveriam. Além disso, quase todas as democracias modernas regulamentam os negócios, redistribuem os rendimentos dos ricos para os pobres e aceitam um certo grau de responsabilidade pelo bem-estar social, desde a segurança social à saúde, como é o caso

nos Estados Unidos ou na Alemanha e na Suécia, estes últimos com sistemas de segurança social mais abrangentes. Embora os Estados Unidos continuem a ser, talvez, uma das democracias ocidentais com menos propensão para assumir um papel paternalista, a legislação

básica de segurança social do

New Deal* foi aceite pelos conservadores e tem vindo a afirmar-se como New Deal* foi aceite pelos conservadores e tem vindo a afirmar-se como irreversível.

Aquilo que emerge de todos estes processos de igualização tem sido designado por “classe média”. Esta expressão é incorrecta, na medida em que a estrutura social das democracias modernas continua a assemelhar-se às pirâmides clássicas, e não a uma bojuda decoração natalícia. Mas a parte central dessa pirâmide permanece bastante volumosa e um elevado grau de mobilidade social permite que quase todos se identifiquem com as aspirações

*Política de segurança social da Administração Roosevelt. (N. da T.)

da classe média e pensem que, pelo menos potencialmente, poderão fazer parte dela. As sociedades com significativa classe média permanecerão altamente desiguais em alguns aspectos, mas as fontes da desigualdade serão cada vez mais atribuíveis à desigualdade natural de talentos, à divisão do trabalho economicamente necessária e à cultura. Podemos interpretar a observação de Kojève de que a América do pós-guerra alcançou efectivamente a “sociedade sem classes” de Marx no seguinte sentido: não que toda a desigualdade social tenha sido eliminada, mas que as barreiras subsistentes são, em alguns aspectos, “necessárias e impossíveis de erradicar”, devido mais à natureza das coisas do que à vontade do homem. Neste contexto, poder-se-ia afirmar que uma tal sociedade; ao abolir de facto a necessidade natural e ao permitir que as pessoas se apropriem do que pretendem em troca de um esforço mínimo (de acordo com qualquer padrão histórico), tinha alcançado o “reino da liberdade” de Marx 3.

Mas, mesmo atendendo a este relativamente brando padrão de igualdade, a maior parte das democracias liberais existentes não chega a atingi-lo completamente. Das desigualdades atribuídas mais a convenções do que à natureza ou à necessidade, as mais difíceis de erradicar são as que provêm

da cultura. É o que acontece com as chamadas “subclasses” negras da América. Os obstáculos que um jovem negro, educado em Detroit ou em South Bronx, Os obstáculos que um jovem negro, educado em Detroit ou em South Bronx, tem de enfrentar começam logo nas escolas de fraca reputação, problema que, teoricamente, poderia ser remediado através de uma política pública. Numa sociedade em que o estatuto é determinado quase inteiramente pela educação, esse indivíduo ficará provavelmente marcado

antes sequer de entrar na escola. Na ausência de um ambiente familiar capaz de transmitir valores culturais necessários para se tirar partido das oportunidades, estes jovens sentem-se atraídos para a “rua”, que lhes oferece um tipo de vida mais familiar e atraente do que o da classe média americana.

Nestas circunstâncias, a obtenção de uma igualdade legal plena e de oportunidades, proporcionadas pela economia americana, não terá grande impacte na vida deste sector da população negra. A solução para os problemas da desigualdade cultural não é fácil, tendo já sido argumentado, com alguma

razão, que as políticas sociais levadas a cabo para ajudar a subclasse negra acabaram por a ferir, ao corroerem o sentido de família e ao aumentarem a sua dependência do estado. Ninguém resolveu o problema da “criação da cultura” -isto é, da regeneração dos valores morais internos - em termos da política pública. Assim, embora o princípio da igualdade tenha sido correctamente estabelecido na América de 1776, a sua concretização plena não foi ainda possível para muitos americanos dos anos 90.

Além disso, embora o capitalismo seja capaz de gerar uma enorme quantidade de riqueza, continuará a não ser capaz de satisfazer o desejo humano de um reconhecimento igualitário, ou isothymia. A divisão do trabalho traz consigo diferenças de dignidade pelo exercício de tarefas diferentes: os que

recolhem o lixo e os condutores de autocarros serão sempre tratados com menos respeito do que os neurocirurgiões ou as estrelas do futebol, enquanto os desempregados menos dignidade terão ainda. Nas democracias prósperas, o problema da pobreza transformou-se, de

problema de necessidade natural, em problema de reconhecimento. A verdadeira ofensa que pode ser feita aos pobres ou aos que não têm casa tem mais a ver com a sua dignidade do que com o seu ou aos que não têm casa tem mais a ver com a sua dignidade do que com o seu bem-estar físico. Por não possuírem riquezas nem bens, não são levados a sério pelo resto da sociedade: não são lisonjeados pelos políticos nem os seus direitos vigorosamente respeitados pela polícia ou pelo sistema judicial; não encontram empregos numa sociedade que continua a valorizar a autoconfiança; e os empregos que conseguem obter consideram-nos humilhantes; são poucas as oportunidades de melhorar a sua situação pela educação ou de realizar o seu potencial por qualquer outra via. Enquanto se mantiver a distinção entre ricos e pobres, enquanto algumas ocupações forem consideradas prestigiantes e outras encaradas como degradantes, nenhum nível absoluto de prosperidade material corrigirá esta situação ou ultrapassará os atentados diários perpetrados contra a dignidade dos mais

desprotegidos. Desta forma, aquilo que satisfaz o desejo não satisfaz simultaneamente o thymos.

O facto de, mesmo na mais perfeita das sociedades liberais, continuarem a subsistir grandes desigualdades sociais significa que continua a existir uma tensão permanente entre os princípios gémeos da liberdade e da igualdade, nos quais essas sociedades assentam. Esta tensão, que Tocqueville claramente identificou4, será tão “necessária e perene” como a desigualdade de que provém. Todos os esforços para dar aos desprotegidos “dignidade igual” implicam a redução da liberdade e direitos de terceiros, muito especialmente quando as fontes da desigualdade se entranham profundamente na estrutura social. Qualquer posição oferecida a um candidato de uma minoria para ocupar um posto de trabalho ou entrar na universidade, ao abrigo de um programa de acção afirmativa, implica um lugar a menos para outros; cada dólar gasto pelo governo em programas nacionais de saúde ou assistência social significa menos investimento na economia privada; qualquer

tentativa de proteger os trabalhadores do desemprego ou as empresas da falência traduz menos liberdade económica. Não há um ponto fixo ou natural de equilíbrio entre a liberdade e a igualdade nem uma forma de as optimizar simultaneamente.

Num dos extremos, o projecto marxista procurou promover uma forma extrema de igualdade social à custa da liberdade, eliminando as desigualdades naturais através da recompensa da necessidade em

detrimento do talento e pela tentativa de abolir a divisão do trabalho. Esforços futuros para alcançar a igualdade social, além de uma "sociedade assente na classe média", deverão ter em consideração o falhanço do projecto marxista. Pois, para erradicar estas diferenças, aparentemente "necessárias e perenes", foi

preciso criar um estado monstruosamente poderoso. Os comunistas chineses e os Khmer Vermelhos do Camboja bem podiam tentar eliminar a divisão entre a cidade e o campo, ou entre trabalho físico e intelectual, mas apenas à custa de despojarem as pessoas dos seus mais elementares direitos. Os

Soviéticos bem podiam tentar recompensar a necessidade em vez do trabalho e do talento, mas apenas à custa de uma sociedade que perdeu o interesse pelo trabalho. E, em última análise, estas sociedades comunistas acabaram por aceitar um significativo grau de desigualdade social, aquilo que Milovan Djilas classificou como a "nova classe" dos membros e burocratas do Partido5.

Com o colapso do comunismo em todo o mundo depara-se-nos agora uma situação extraordinária, em que os críticos de esquerda das sociedades liberais se encontram sem soluções radicais para ultrapassar as formas mais renitentes de desigualdade. Por ora, o desejo anímico de reconhecimento

individual tem triunfado sobre o desejo "tímico" de igualdade. São poucos, actualmente, os críticos das sociedades liberais dispostos a advogar o abandono total dos princípios liberais, quer no domínio político, quer no económico, em ordem a ultrapassar as desigualdades económicas existentes. Os principais argumentos não se centram nos princípios da sociedade liberal, mas no ponto exacto de equilíbrio entre a liberdade e a igualdade. Cada sociedade procura um equilíbrio entre a liberdade e a igualdade de forma diferente, desde o individualismo da América de Reagan ou da Grã-Bretanha de Thatcher à democracia cristã do continente europeu e à social-democracia escandinava. Estes países poderão distinguir-se uns dos outros nas práticas sociais e na qualidade de vida, mas as específicas realidades

políticas por que optaram podem ser todas englobadas pelo amplo manto da democracia liberal, sem ofensa dos princípios que lhes

subjazem. O desejo de um maior grau de democracia social não tem de vingar à custa da democracia formal e, portanto, não refuta, em si, a possibilidade de um fim da história. formal e, portanto, não refuta, em si, a possibilidade de um fim da história.

Não obstante o presente recuo sobre a velha questão económica de classes por parte da esquerda, não é claro que exista um termo para novos e potencialmente mais radicais desafios à democracia liberal, decorrentes de outras formas de desigualdade. Formas de desigualdade como o racismo, o sexismo e a fobia aos homossexuais substituíram já, nas universidades americanas, o problema tradicional da esquerda a respeito das classes. Estabelecido o princípio da igualdade de reconhecimento da dignidade humana de cada pessoa - a satisfação da sua isothymia -, não há garantias de que as pessoas continuarão a aceitar a existência de formas residuais de desigualdade, sejam naturais, sejam necessárias. Não é particularmente justo o facto de a natureza não distribuir igualmente as capacidades. A circunstância de a geração actual aceitar este tipo de desigualdade como natural ou necessário não significa uma igual aceitação no futuro. Um dia, um qualquer

movimento político poderá reavivar o plano de Aristófanes, na sua obra Assembleia das Mulheres; para forçar rapazes bem parecidos a casar com mulheres feias e vice-versa 7, ou o futuro poderá revelar novas tecnologias para dominar esta injustiça original da natureza e redistribuir as suas coisas

boas; como beleza ou inteligência, de uma forma “mais justa”.

Considere-se, por exemplo, o modo como temos resolvido o problema dos deficientes: As pessoas achavam que os deficientes tinham sofrido um rude golpe da natureza, tal como se eles tivessem nascido baixos ou vesgos e, pura e simplesmente, tivessem de viver com essa deficiência. A sociedade americana contemporânea, no entanto, procurou remediar não só essa deficiência física, como também o impacte negativo na dignidade. A forma de ajudar os deficientes, adoptada por muitas agências governamentais e

universidades, foi, em muitos aspectos, economicamente muito mais dispendiosa do que poderia ter sido. Em vez de pôr à disposição dos

deficientes transportes especiais diversos municípios transformaram todos os autocarros públicos para os tornar acessíveis aos deficientes. Em vez de facultar entradas discretas nos os tornar acessíveis aos deficientes. Em vez de facultar entradas discretas nos edifícios públicos para a passagem de cadeiras de rodas, tornaram obrigatória a construção de rampas nas entradas principais.

Toda esta despesa e este esforço foram efectuados não tanto para aliviar o desconforto físico dos deficientes, dado haver formas menos dispendiosas para o fazer, mas para evitar afrontas à sua dignidade. Tratava-se de proteger o seu thymos, vencendo a natureza e demonstrando que um deficiente

era capaz de andar de autocarro e de entrar pela porta principal de um edifício, tal como qualquer outra pessoa.

A paixão pelo reconhecimento igualitário - isothymia - não diminui necessariamente com o alcance de uma maior igualdade de facto e de abundância material, mas pode, na realidade, ser estimulada por ela.

Tocqueville explicou que, quando as diferenças entre classes sociais ou grupos são grandes e assentam em velhas tradições, as pessoas resignam-se ou aceitam-nas. Mas, quando a sociedade é móvel e os grupos se aproximam entre si, as pessoas tornam-se mais conscientes e ressentidas com as diferenças que subsistem. Nos países democráticos, o amor pela igualdade era uma paixão mais profunda e permanente do que o amor pela liberdade.

A liberdade podia ser possível sem democracia, mas a igualdade era a característica mais singular que definia as eras democráticas, e, por isso, as pessoas tendiam a apegar-se mais a ela. Os excessos de liberdade - a atitude arrogante de uma Leona Helmsley ou de um Donald Trump, os crimes perpetrados por Ivan Boesky ou Michael Milken, os prejuízos causados pelo Exxon Valdez na baía de Prudhoe - são bem mais visíveis do que os malefícios da igualdade absoluta, como, por exemplo, a mediocridade humilhante ou a tirania da maioria. E, enquanto a liberdade política concede grandes prazeres a um pequeno número de cidadãos, a igualdade proporciona pequenas satisfações à grande massa das pessoas 9.

Assim, embora, nestes últimos 400 anos, o projecto liberal tenha alcançado

Assim, embora, nestes últimos 400 anos, o projecto liberal tenha alcançado considerável sucesso ao excluir da vida política as formas mais visíveis de megalothymia, a nossa sociedade continuará a preocupar-se com o problema da igualização da dignidade. Hoje, na América democrática, existe numa série de pessoas que se dedicam a lutar em prol da eliminação total e completa de quaisquer vestígios de desigualdade, assegurando-se de que nenhuma rapariguinha tenha de pagar mais por cortar os caracóis do que um rapaz, que homossexuais não sejam excluídos da chefia de grupos de escutismo, que todos os edifícios disponham de rampas para cadeiras de rodas na entrada principal. Estas paixões existem na sociedade americana devido à (não apesar a) insignificância das desigualdades que ainda persistem.

A forma de que se poderá revestir um futuro desafio de esquerda ao nosso liberalismo actual será consideravelmente diferente daquela que neste século nos é familiar. A ameaça à liberdade que o comunismo representava era tão directa e óbvia, actualmente a sua doutrina estava tão desacreditada,

que era difícil não a considerar como algo totalmente esgotado por todo o mundo industrializado. Um futuro desafio de esquerda à democracia liberal poderá revestir mais uma forma de liberalismo, mudando embora o seu significado interno, do que configurar um ataque frontal contra as instituições e princípios democráticos de base.

Por exemplo, quase todas as democracias liberais foram testemunhas, no decorrer da última geração, de uma proliferação maciça de novos "direitos". Não contentes com proteger apenas a vida, a liberdade e a propriedade, muitas democracias instituíram igualmente o direito à privacidade, à deslocação, ao emprego, ao lazer, à preferência sexual, ao aborto, aos direitos dás crianças, *etc.* Desnecessário será dizer que muitos destes direitos são ambíguos quanto ao seu conteúdo social e mutuamente contraditórios. É fácil prever situações em que os direitos elementares definidos, digamos, pela Declaração de Independência e pela Constituição sejam seriamente prejudicados por direitos recentemente criados sob o pretexto de uma mais profunda igualização da sociedade.

A incoerência do nosso discurso actual sobre a natureza dos direitos nasce de uma crise filosófica mais profunda acerca da possibilidade de uma compreensão racional do homem. Os direitos nascem directamente de uma compreensão daquilo que o homem é, mas, caso

não haja acordo quanto à natureza do homem ou uma convicção de que tal compreensão é, em princípio, impossível, qualquer tentativa para definir direitos ou impedir a criação de novos ou possivelmente falsos direitos será infrutífera. Para exemplificar como isto seria possível, falsos direitos será infrutífera. Para exemplificar como isto seria possível, considere-se a possibilidade de uma futura super universalização de direitos, onde a distinção entre o humano e o não humano fique perdida.

A filosofia política clássica defendia que a dignidade do homem se situava algures entre a dos animais e a dos deuses; a natureza do homem

era em parte animal, mas ele dispunha de razão e, portanto, de uma virtude humana específica que as outras espécies não partilhavam. Para Kant e Hegel, e para a tradição cristã que lhes serviu de base, a distinção entre homem e não homem era absolutamente essencial. Os seres humanos tinham uma dignidade superior a tudo que havia na natureza porque só eles eram livres isto é, eles eram causas incausadas, não estavam determinados pelo instinto natural e eram capazes de escolha moral autónoma.

Hoje, todos falam da dignidade humana, mas não existe consenso sobre o porquê de ela existir. Certamente poucas pessoas acreditam que o homem tem dignidade por ser capaz de opções morais. Todos os esforços da ciência natural moderna e da filosofia, desde a época de Kant e Hegel, têm sido no

sentido de negar a possibilidade da escolha moral autónoma e de compreender o comportamento humano inteiramente à base de impulsos sub-humanos e sub-racionais. O que antes Kant considerava escolha livre e racional encarava-o Marx como o produto das forças económicas e Freud como apetências sexuais profundamente escondidas. Segundo Darwin, o homem evoluiu literalmente do sub-humano; aquilo que ele era cada vez era mais compreendido em termos de biologia e de bioquímica. As ciências sociais deste século ensinaram-nos que o homem é o produto do seu condicionamento social e ambiental e que o comportamento humano, à semelhança do do animal, funciona de acordo com certas leis deterministas.

Estudos do comportamento animal indicam que também eles se envolvem em batalhas por prestígio e, quem sabe, sentem orgulho ou anseiam por reconhecimento. Hoje, o homem moderno vê que existe uma continuidade do “limo vivente”, para usar a terminologia de Nietzsche, que chega até si próprio; “limo vivente”, para usar a terminologia de Nietzsche, que chega até si próprio; o homem era quantitativamente, mas não qualitativamente, diferente da vida animal de que surgiu. O homem autónomo, racionalmente

capaz de seguir as leis que ele próprio criou, ficou reduzido a um mito auto-satisfatório.

A dignidade superior do homem permite-lhe conquistar a natureza, isto é, manipular e apropriar-se da natureza para os seus próprios objectivos, conquista tornada possível pela ciência natural. Mas a ciência natural moderna parece demonstrar que não existe uma diferença substancial entre

homem e natureza, que o homem é simplesmente uma forma de limo mais organizada e racional. Porém, se não há uma base para se afirmar que o homem tem uma dignidade superior à natureza, acaba a justificação do domínio da natureza pelo homem. A paixão igualitária, que nega a existência de diferenças significativas entre os seres humanos, pode aplicar-se, por extensão, à negação de diferenças significativas entre o homem e os animais superiores. O movimento para os direitos dos animais argumenta que os macacos, os ratos e as zibelinas têm uma capacidade de sofrimento igual à do ser humano, enquanto os golfinhos parecem possuir formas de

inteligência mais elevadas; assim, porque é ilegal matar seres humanos, mas não estas criaturas?

Mas esta argumentação não acaba aqui. Como se faz a distinção entre animais superiores e outros progressivamente inferiores? Quem pode determinar o que é que sofre na natureza? De facto, porque deverá a capacidade de sentir a dor ou a posse de um grau de inteligência mais elevado ser o

critério para conferir um valor superior? Resumindo, porque deve o homem ter mais dignidade do que qualquer outra parte do mundo

natural, desde a rocha mais humilde à estrela mais distante? Porque é que os insectos, as bactérias, os parasitas intestinais e os vírus HIV não têm direitos iguais aos dos seres humanos?

humanos?

O facto de a maioria dos ambientalistas contemporâneos não defenderem essa linha de argumentação demonstra que eles ainda acreditam nalgum conceito de superioridade humana. Isto é, eles querem proteger as focas bebés e os caracóis porque nós, seres humanos, gostamos de os ter à nossa volta. Mas isto revela apenas hipocrisia por parte deles. Se não há uma base racional para afirmar que os seres humanos possuem uma dignidade superior à da natureza, também não há uma base racional para afirmar que uma parte da natureza, como as focas bebés, possuem maior dignidade que outra parte, como os vírus HIV. Existe, efectivamente, uma facção radical do

movimento ambientalista que é muito mais consistente na sua avaliação, acreditando que a natureza, enquanto tal - e não apenas os animais inteligentes ou sensíveis, mas toda a criação da natureza -, dispõe de direitos iguais aos do homem. As consequências desta convicção traduzem-se numa indiferença pela fome maciça que grassa em países como a Etiópia, uma vez que esse facto não passa de um exemplo de como a natureza castiga o homem pela sua ambição, e numa convicção de que o homem deveria regressar a uma população global “natural” de cerca de 100 milhões (em vez dos seus actuais 5000 milhões ou mais), para deixar de perturbar o equilíbrio ecológico, como tem acontecido desde a revolução industrial.

A extensão do princípio da igualdade, para o aplicar, não apenas aos seres humanos, mas também aos não humanos, parece-nos hoje bizarra, mas está implícita no nosso actual impasse em resolver a questão: Que é o homem?

Se, de facto, acreditarmos que ele não é capaz de opções morais ou do uso autónomo da razão, se ele pode ser totalmente compreendido em termos do sub-humano, não só é possível, mas inevitável, que os direitos do homem se estendam gradualmente aos animais e outros seres naturais. O conceito liberal de uma humanidade igual e universal, com uma dignidade especificamente humana, sofrerá ataques cruzados: será atacado por aqueles que asseveram que determinadas identidades de grupos são mais importantes do que a qualidade de ser humano e por aqueles que acreditam que o ser humano em nada se distingue do não humano. O impasse intelectual em que

o relativismo moderno nos deixou não nos permite responder fundamentada-289

mente a qualquer destes ataques e, portanto, não permite a defesa dos direitos liberais tal como tradicionalmente se entendem.

O reconhecimento recíproco que caracteriza o estado homogéneo e universal não consegue satisfazer totalmente muita gente porque, nas palavras de Adam Smith, o homem rico continuará a glorificar-se com as suas riquezas, enquanto o homem pobre continuará a sentir-se envergonhado da sua pobreza e a sentir-se invisível. Apesar do colapso actual do comunismo, a imperfeita reciprocidade do reconhecimento será a fonte de futuras tentativas por parte da esquerda para encontrar alternativas à democracia liberal e ao capitalismo.

Mas, apesar de a acusação mais familiar contra a democracia liberal ser a de que procede ao reconhecimento desigual de pessoas iguais, há razões para se pensar que a maior e mais séria ameaça vem da direita, isto é, da tendência da democracia liberal para conferir reconhecimento igual a pessoas desiguais. É essa questão que vamos ver agora.

Eis o mais universal indicador da era moderna: o homem perdeu a dignidade aos seus próprios olhos numa dimensão incrível. Durante muito tempo, foi o herói trágico e centro da existência em geral; em seguida, decidiu-se a provar a sua estreita ligação com

o lado essencialmente valioso e decisivo da existência - tal como todos os metafísicos que querem agarrar-se à dignidade do homem, na crença de que os valores morais são valores fundamentais. Aqueles que abandonaram Deus agarram-se com mais afinco à fé

no moralismo.

Nietzsche, A Vontade de Poder

É impossível completar a presente discussão sem referir o ser que parece emergir no fim da história, o último homem.

Segundo Hegel, o estado homogéneo e universal harmoniza completamente a contradição que existia na relação domínio/ servidão, ao tornar os antigos servos senhores de si próprios. Não mais o senhor é apenas reconhecido por seres de alguma forma menos humanos e não mais aos servos é negado todo e qualquer reconhecimento da sua humanidade. Em vez disso, cada indivíduo, livre e cônscio do seu próprio valor, reconhece essas mesmas qualidades nos outros. Ao eliminar a contradição senhor-escravo, preservou-se um pouco de ambos: a liberdade do senhor e o trabalho do escravo.

Karl Marx representa um grande pólo da crítica a Hegel ao negar que o reconhecimento fosse universal; a existência de classes económicas contrariava esse tipo de reconhecimento; mas o outro e ainda mais profundo pólo de crítica surge com Nietzsche. Embora o pensamento de Nietzsche nunca se tivesse materializado em movimentos de massas ou partidos políticos como o de Marx, as questões que ele levantou quanto à direcção do processo histórico continuam por resolver, não sendo provável que isso venha a acontecer mesmo depois do desaparecimento do último regime

marxista da face da Terra.

291

Para Nietzsche, a diferença entre Hegel e Marx era mínima, porque o objectivo de ambos era o mesmo: uma sociedade que materializasse o reconhecimento universal. De facto, Nietzsche levantou as seguintes questões: Merece a pena um reconhecimento universalizado? A qualidade do reconhecimento não é bem mais importante do que a sua universalidade?

A universalização do reconhecimento não acaba por o banalizar e desvalorizar?

O último homem de Nietzsche não era outro senão o escravo vitorioso. Ele estava completamente de acordo com Hegel quanto a o cristianismo ser uma ideologia de escravidão e a democracia representar uma forma secularizada de cristianismo. A igualdade de todos perante a lei constituía a realização do ideal cristão da igualdade de todos os crentes no Reino dos Céus. No entanto, a crença cristã da igualdade dos homens perante Deus não passava de um preconceito, nascido do ressentimento dos fracos perante os mais fortes. A religião cristã teve origem na convicção de que os fracos,

agregados em rebanho, poderiam vencer os fortes se utilizassem as armas da culpa e da consciência. Nos tempos modernos, este preconceito alastrou, tornando-se irresistível, não por se ter revelado verdadeiro, mas devido ao maior número dos fracos 2.

O estado liberal democrático não foi uma síntese do moralismo do senhor e do moralismo do escravo, como afirmara Hegel. Para Nietzsche, esse estado representava uma vitória incondicional do escravo 3. Uma vez que numa sociedade democrática ninguém governava efectivamente, a liberdade

e a satisfação do senhor não foram preservadas. O cidadão típico de uma democracia liberal era o indivíduo que, educado por Hobbes e Locke, abriu mão de uma orgulhosa fé na sua própria superioridade em favor do comodismo da autopreservação. Para Nietzsche, o homem democrático era inteiramente autopreservação. Para Nietzsche, o homem democrático era inteiramente composto de desejo e razão, engenhoso a descobrir novos modos de satisfazer uma variedade de

necessidades triviais através do cálculo de interesses a longo prazo. Era, no entanto, completamente desprovido de

megalothymia, satisfeito com a sua felicidade, sem qualquer sentimento de vergonha pela sua incapacidade de se elevar acima dessas necessidades.

Hegel, claro, defendia que o homem moderno lutava tanto pelo reconhecimento como pela satisfação do desejo, objectivos atingidos com a concessão de direitos pelo estado homogéneo e universal. Ora é certamente verdade que o homem sem direitos luta para os obter, como vem acontecendo na Europa do Leste, na China e na União Soviética. Mas resta saber se o mero acto de lhe serem concedidos direitos o satisfaz do ponto de vista humano. Vem-nos à mente a chalaça de Groucho Marx de que nunca aceitaria ser membro de um clube que o admitisse como seu membro: qual o valor de um reconhecimento concedido a alguém apenas pelo mero facto

de esse alguém ser um ser humano? No seguimento de uma revolução liberal bem sucedida, como a que ocorreu na Alemanha do Leste em 1989,

todos se tornam beneficiários do novo sistema de direitos, quer tenham lutado pela liberdade, quer estivessem satisfeitos com a sua anterior existência de servidão sob o antigo regime, quer tenham trabalhado para a polícia secreta desse mesmo regime. Uma sociedade que concede este tipo de reconhecimento pode ser o ponto de partida para a satisfação do thymos e é claramente melhor do que aquela que nega a todos a sua humanidade. Mas será que a mera concessão de direitos liberais realiza esse enorme desejo que levou o senhor aristocrata a enfrentar a morte? E, mesmo que muitos se sintam satisfeitos com esta humilde forma de reconhecimento, será ela satisfatória para os poucos que têm uma natureza infinitamente mais ambiciosa? Se todos se sentissem completamente realizados apenas por gozarem de direitos numa sociedade democrática, despidos de outras aspirações além da cidadania, não seriam dignos de desprezo? E, por outro lado, se, mesmo com o reconhecimento recíproco e universal, o thymos continuar essencialmente insatisfeito, não teriam então as universal, o thymos continuar essencialmente insatisfeito, não

teriam então as sociedades democráticas revelado uma fraqueza crucial?4

Poder-se-ão observar as contradições inerentes ao conceito do reconhecimento universal analisando o movimento para a "auto-estima" recentemente em curso nos Estados Unidos, exemplificado na Comissão sobre a Auto-Estima, oficializada no estado da Califórnia em 1987 5. Este movimento parte da correcta observação psicológica de que uma vida bem sucedida está ligada a um sentido de valor próprio que, se retirado às

pessoas, as leva a convencerem-se da sua inutilidade. A sua premissa inicial, que é tanto kantiana como cristã (mesmo que os seus proponentes não tenham consciência das suas próprias raízes intelectuais), é a de que todas as pessoas, como seres humanos que são, possuem uma determinada dignidade. Kant, na senda da tradição cristã, teria afirmado que todos os seres

humanos são igualmente capazes de decidir se querem ou não viver segundo a lei moral. Esta dignidade universal depende, porém, da capacidade do homem de afirmar que determinadas acções são contrárias à lei moral e, por conseguinte, más. A verdadeira auto-estima implica poder sentir vergonha ou desgosto quando não se está à altura de um determinado padrão.

O problema com o actual movimento para a auto-estima é que os seus membros, vivendo, como vivem, numa sociedade democrática e igualitária, raramente estão dispostos a decidir o que é digno de estima. Querem sair por aí abraçando todas as pessoas, dizendo-lhes que, por mais miserável e

vil que sejam as suas vidas, têm, mesmo assim, dignidade, são alguém. Não estão dispostos a excluir, como indigno, qualquer acto ou pessoa. Ora pode acontecer que uma pessoa que esteja completamente em baixo e totalmente sem sorte seja, em determinado momento, salva por alguém expressando-lhe uma ajuda imprópria para a dignidade ou "humanidade" dessa pessoa. Mas, no fim, uma qualquer mãe sempre terá consciência de ter negligenciado o filho, um pai de ter voltado a beber, uma filha de ter mentido, pois "os truques

que funcionam para os outros de nada valem nessa viela iluminada em que nos encontramos connosco mesmos". O respeito próprio tem de

estar ligado a uma certa realização pessoal, por mais modesta que seja. E, quanto mais difícil o feito, maior o sentimento de orgulho: por exemplo, sente-se mais orgulho em ter feito a recruta como fuzileiro naval do que em recorrer à sopa dos pobres. No entanto, em democracia, nós somos fundamentalmente avessos a dizer que uma certa pessoa, maneira de viver ou actividade é melhor e vale mais que outra 6. Há um problema suplementar com o reconhecimento universal, sintetizado na pergunta: "Quem avalia?" Pois não será que a satisfação decorrente do reconhecimento depende, em grande parte, da qualidade da pessoa que faz a avaliação? Não é muito mais gratificante ser reconhecido por alguém

cujo julgamento se respeita do que por muitos que nada sabem? E não será que as formas de reconhecimento mais elevadas e, portanto, mais satisfatórias, terão de provir de grupos cada vez mais reduzidos, uma vez que os mais elevados graus de realização apenas poderão ser julgados por pessoas realizadas a esse nível? Por exemplo, é naturalmente muito mais gratificante para um físico teórico ver o seu trabalho reconhecido pelos melhores físicos do que pela revista Time. E, mesmo que não estejam em causa formas tão sublimes de reconhecimento, mantém-se crucial a questão da qualidade desse reconhecimento. Por exemplo, será que o reconhecimento concedido em razão da cidadania numa grande democracia contemporânea é, necessariamente, mais gratificante do que o reconhecimento obtido por pessoas enquanto membros de uma pequena e unida comunidade agrícola pré-industrial? Embora estes últimos não tivessem "direitos" políticos, no sentido moderno, eram membros de grupos sociais pequenos e estáveis, unidos por laços de parentesco, trabalho, religião, etc., que mutuamente se "reconheciam" e se respeitavam, apesar de frequentemente sujeitos à exploração e abusos dos seus senhores feudais. Pelo contrário, os residentes de cidades modernas, que vivem em grandes blocos de apartamentos, podem ser reconhecidos pelo estado, mas não passam de estranhos para as muitas pessoas com que eles vivem e trabalham.

Nietzsche não acreditava que a verdadeira excelência, grandeza ou distinção humana fossem possíveis fora das sociedades aristocráticas 7. Por outras palavras, a verdadeira liberdade ou criatividade apenas poderia ter

origem na megalothymia, isto é, no desejo de ser reconhecido como melhor que os outros. Mesmo que as pessoas tivessem nascido iguais, nunca dariam o melhor de si se apenas aspirassem a ser iguais aos outros. Pois que o desejo de se ser reconhecido como superior aos outros implica uma consciência da própria ser reconhecido como

superior aos outros implica uma consciência da própria superioridade. Este desejo não serve apenas de fonte de conquista e imperialismo; é igualmente uma pré-condição para criar algo digno na vida, quer sejam sinfonias, pinturas, novelas, códigos éticos ou sistemas políticos. Nietzsche chamou a atenção para o facto de qualquer

forma de elevada perfeição dever inicialmente ter origem no descontentamento, numa cisão do eu contra si próprio e, em última análise, numa guerra contra o eu, com todo o sofrimento que daí advém: "[…) é necessário o caos interior para dar vida a uma estrela dançante." A boa saúde e a auto-satisfação constituem um risco. O thymos é a parte do homem que procura deliberadamente a luta e o sacrifício, que tenta provar que o eu é algo melhor e superior do que o animal receoso, necessitado, instintivo e físico.

Nem todos os homens sentem este impulso, mas, para aqueles que o sentem, o thymos não lhes permite que se satisfaçam com o mero entendimento de que são iguais a todos os outros seres humanos.

O empenho em ser desigual surge em todos os aspectos da vida, mesmo em acontecimentos como a Revolução Bolchevique; que procurou criar uma sociedade baseada na igualdade humana total. Homens como Lenine, Trotsky e Estaline não estavam apenas empenhados em ser simplesmente iguais aos outros; se assim fosse, Lenine jamais teria deixado Samara e Estaline bem poderia ter continuado no seminário em Tbilisi. Para se fazer uma revolução e criar uma sociedade completamente nova são necessários indivíduos notáveis, dotados de um grau superior de dureza, visão, brutalidade e inteligência, características que todos esses primeiros bolcheviques possuíam em abundância. E, não obstante, o tipo de sociedade que eles estavam a tentar construir visava eliminar as ambições e características que os próprios possuíam. É talvez por isso que todos os movimentos esquerdistas, dos bolcheviques aos comunistas chineses e verdes alemães, acabam por enfrentar crises a respeito do "culto da personalidade" dos seus dirigentes, dado existir uma tensão inevitável entre os ideais de uma sociedade "isotímica" e as personalidades "megalotímicas" necessárias para produzir essa sociedade.

É pois natural que indivíduos como Lenine ou Trotsky, empenhados

em algo mais puro e superior, surjam em sociedades que acreditam no pressuposto de que todos os homens não nascem e permanecem iguais. As sociedades democráticas, que defendem o contrário, têm tendência para fomentar a igualdade de todos os estilos de vida e valores. Não impõem modos de vida aos seus cidadãos, nem lhes dizem o que é que os deve tornar felizes, virtuosos ou grandes 7. Em vez disso, cultivam a virtude da tolerância, a qual, numa sociedade democrática, se torna a virtude principal.

Assim, se os homens são incapazes de afirmar que um qualquer modo de vida é superior a outro, eles ater-se-ão a defender uma afirmação da própria vida, isto é, do corpo, das suas necessidades e receios. Embora nem todas as almas sejam igualmente virtuosas ou talentosas; todos os corpos podem

sofrer; daí que as sociedades democráticas tenham propensão para a compaixão e como preocupação prioritária evitar o sofrimento do corpo. Não é por acaso que, numa sociedade democrática, as pessoas se preocupam com o ganho material e vivem num mundo económico dedicado à satisfação de

uma miríade de pequenas necessidades do corpo. Segundo Nietzsche, o último homem “deixou as regiões onde era difícil viver, porque o homem necessita de calor”.

Ainda se trabalha porque o trabalho é uma forma de entretenimento. Mas com cuidado, não vá o entretenimento tornar-se demasiado penoso. Já não se busca pobreza ou riqueza: ambos exigem demasiado esforço. Quem é que ainda quer governar? Quem obedece? Ambos exigem demasiado esforço.

Já não há um pastor e um rebanho! Todos querem o mesmo, todos são iguais: quem se sente diferente entra voluntariamente num manicómio9.

Torna-se particularmente difícil para as pessoas das sociedades modernas articular em público questões com um conteúdo moral efectivamente sério. O moralismo exige uma distinção entre o melhor e o pior, o bem e o mal, que parece violar o princípio democrático da tolerância. É por essa razão que o parece violar o princípio

democrático da tolerância. É por essa razão que o último homem se preocupa sobretudo com a sua saúde e segurança pessoais, por estas não constituírem motivo de controvérsia. Na América de hoje sentimo-nos no direito de criticar os hábitos de fumo dos outros, mas nunca a sua crença religiosa ou o comportamento moral. Para os Americanos, a saúde do corpo - o que comem e bebem, o exercício que fazem, a sua forma física-tornaram-se uma obsessão muito maior do que as questões morais que atormentaram os seus antepassados.

Ao colocar a autopreservação acima de todas as coisas, o último homem assemelha-se ao servo da batalha sangrenta de Hegel que deu início à história. Mas a situação em que o último homem se encontra tornou-se ainda pior, como resultado de um completo processo histórico que decorreu desde

essa altura, uma complexa e cumulativa evolução da sociedade humana em direcção à democracia. Segundo Nietzsche, uma coisa que viva não pode ser saudável, forte ou produtiva se não viver dentro de um certo horizonte, isto é, num quadro de valores e crenças aceite absoluta e incontroversamente. “Nenhum artista pintará o seu quadro, nenhum general ganhará a vitória, nenhuma nação atingirá a liberdade” sem esse horizonte, sem amar o que faz “muito mais infinitamente do que isso mereça ser amado” 10.

Mas é precisamente a nossa consciência histórica que torna esse amor impossível. A história ensina-nos que houve no passado uma infinidade de horizontes - civilizações, religiões, códigos éticos, “sistemas de valores”.

Os povos que os possuíam, faltando-lhes a nossa moderna consciência histórica, acreditavam que o seu horizonte era o único possível. Aqueles que vivem numa fase mais avançada deste processo, aqueles que vivem na idade avançada da humanidade, não podem ter uma visão tão pouco critica.

A educação moderna, essa educação universal absolutamente essencial para preparar as sociedades para o moderno mundo económico, liberta os homens das suas amarras à tradição e à autoridade. Eles sabem que o seu horizonte é simplesmente isso, não a terra firme, mas uma miragem que

desaparece com a aproximação, dando lugar a um outro horizonte. É

por isso que o homem moderno é o último homem, exausto pela experiência da história e desenganado quanto à possibilidade de uma experiência directa de valores.

Por outras palavras, a educação moderna estimula uma certa apetência para o relativismo, isto é, para a doutrina que enuncia que todos os sistemas de valores são relativos ao tempo e ao lugar, não sendo nenhum deles verdadeiro, mas sim reflexo de preconceitos ou interesses dos seus proponentes. A doutrina que sustenta não existirem perspectivas privilegiadas ajusta-se lindamente ao desejo do homem democrático de acreditar que o seu modo de vida é tão bom como qualquer outro. Neste contexto, o relativismo não leva à libertação dos grandes e poderosos, mas dos medíocres, a quem

é agora dito que nada têm de que se envergonhar". O escravo, do início da história, abdicou de arriscar a sua vida na batalha sangrenta por sentir um receio instintivo. O último homem, no fim da história, sabe que não o fará porque tem consciência de que a história está cheia de batalhas inúteis, em que homens lutaram por serem cristãos ou muçulmanos, protestantes ou católicos, alemães ou franceses. A história subsequente provou que as lealdades, que impeliram os homens para actos desesperados de coragem e sacrifício, não passaram de tolos preconceitos. Os homens com educação moderna realizam-se ficando em casa, congratulando-se pela sua tolerância e ausência de fanatismo. Segundo a caracterização que o Zaratustra de Nietzsche faz deles, "Assim falais: Somos completamente reais e sem qualquer crença ou superstição. Assim, aprumai os vossos troncos - mas céus, não sois capazes!" 12

Nas sociedades democráticas contemporâneas há muita gente, em especial jovens, que não se satisfazem em meramente se congratularem com o seu espírito de tolerância e que gostariam de "viver com um horizonte". Isto é, querem acreditar e empenhar-se em "valores" mais profundos do que o

mero liberalismo, tal como os prometidos pelas religiões tradicionais. Enfrentam, todavia, um problema quase intransponível. Têm mais liberdade para escolher os seus valores do que qualquer outra sociedade da história: podem tornar-se muçulmanos, budistas, teósofos, sectários do Hare Krishna ou seguidores de Lyndon La Rouche, para não mencionar escolhas mais tradicionais, como tornarem-se católicos ou baptistas. A grande variedade de escolha é, porém, atordoante e os que se decidem por um caminho ou por outro escolha é, porém, atordoante e os que se decidem por um caminho ou por outro fazem-no cientes da miríade de demais caminhos não

percorridos.

Eles fazem lembrar a personagem de Woody Allen, Mickey Sachs, que, ao tomar conhecimento de que tinha um cancro em fase terminal, se embrenha numa desesperada viagem pelo supermercado das religiões mundiais. O que

finalmente acaba por reconciliá-lo com a vida não é menos arbitrário: escuta a Potato Head Blues, de Louis Armstrong, e decide que existem, afinal, coisas com valor.

297

Quando as comunidades estavam unidas por uma única crença, transmitida ao longo de muitas gerações, a autoridade de tal crença tornava-se um dado adquirido e passava a ser o elemento determinante no carácter moral de uma pessoa. A fé ligava uma pessoa à família e aos outros membros da sociedade. Numa sociedade democrática, perfilhar hoje em dia uma crença envolve poucos custos e consequências, mas produz também menos satisfação. Actualmente, as crenças tendem mais a separar do que a unir as pessoas, dado existirem inúmeras alternativas. Uma pessoa pode, claro, aderir a uma das muitas comunidades de crentes, mas estas dificilmente se sobreporão às comunidades laborais e sociais. E, sempre que a crença se

torna inconveniente - quando se é deserdado pelos pais ou quando se descobre que o guru desvia fundos -, a crença acaba por diluir-se, tal como qualquer outra fase do desenvolvimento juvenil.

A inquietação de Nietzsche em relação ao último homem tem encontrado eco numa série de outros pensadores modernos, que aprofundaram o estudo do carácter das sociedades democráticas 13. Tocqueville, por exemplo, antecipou a preocupação de Nietzsche de que o modo de vida do senhor iria desaparecer da Terra com o advento da democracia. O senhor que impunha

a lei a si próprio e aos outros, em vez de lhe obedecer passivamente, era a um tempo mais nobre e realizado do que o escravo. Tocqueville via, pois, o carácter intensamente privado da vida na América democrática como um problema crucial, que poderia conduzir à atrofia dos laços morais que uniam os homens crucial, que poderia

conduzir à atrofia dos laços morais que uniam os homens nas comunidades pré-democráticas. Tal como Nietzsche mais tarde, ele preocupou-se com o facto de a abolição das relações entre senhores e escravos não tornar estes senhores de si próprios, mas antes os submeter a um novo tipo de servidão.

Procuro delinear as configurações mais recentes que o despotismo poderá assumir no mundo. O que chama sobretudo a atenção é uma incontável multidão de homens, todos iguais e semelhantes, incessantemente empenhados na busca de prazeres triviais e insignificantes com que atulham as suas vidas. Cada um deles, vivendo separadamente, é indiferente ao destino dos restantes; os seus filhos e amigos restritos são para ele o todo da humanidade. Quanto aos outros concidadãos, não os vê, embora se encontrem fisicamente perto; toca-os, mas não os sente; ele existe apenas em função de si próprio e para si próprio; e, se a sua família ainda lhe pertence, bem pode dizer-se que perdeu de algum modo o seu país.

Acima desta raça de homens paira um poder imenso e tutelar, que chama exclusivamente a si assegurar as suas satisfações e zelar pelos seus destinos. Esse poder é absoluto, minucioso, regular, prudente e moderado. Seria como a autoridade de um pai se, tal como essa autoridade, o seu objectivo fosse preparar os homens para a idade adulta; mas, pelo contrário, o que procura é mantê-los numa infância perpétua; contenta-se com o regozijo

das pessoas desde que estas não pensem senão em se regozijar 14.

Num país tão grande como a América, os deveres dos cidadãos são mínimos e a pequenez do indivíduo, quando comparada com a grandeza do país, faz que aquele não se sinta, de modo algum, senhor de si próprio, mas

fraco e impotente perante os acontecimentos que não pode controlar. Não faz pois sentido, excepto a um nível puramente abstracto e teórico, dizer que os indivíduos se tornaram senhores de si próprios.

Já antes de Nietzsche, Tocqueville estava consciente daquilo que era perdido

Já antes de Nietzsche, Tocqueville estava consciente daquilo que era perdido quando as sociedades transitavam da aristocracia para a democracia. Esta última; observou, produz menor quantidade das coisas belas, mas inúteis, que são típicas das sociedades aristocráticas, desde poemas e teorias

metafísicas até aos ovos de Fabergé; mas, em compensação, produz uma quantidade muito maior de coisas úteis, mas feias: maquinaria, auto-estradas, Toyotas e casas préfabricadas. (A América moderna conseguiu que os seus jovens mais brilhantes e privilegiados criem coisas que não são nem belas nem úteis, tais como as montanhas de litígio produzidas todos os anos

pelos seus advogados.) Mas a perda do engenho é uma preocupação trivial, quando comparada com a perda de certas possibilidades humanas na esfera moral e teórica, possibilidades que eram alimentadas pelo ethos ocioso e deliberadamente antiutilitário das sociedades aristocráticas. Num famoso excerto, referindo-se ao matemático e religioso Pascal, Tocqueville escreve:

Se Pascal não tivesse outro objectivo senão o lucro, ou mesmo se ele tivesse sido estimulado apenas pelo amor à fama, eu não poderia conceber que ele tivesse alguma vez conseguido, como conseguiu, reunir todos os poderes da mente para melhor descobrir as coisas mais escondidas do Criador. Quando o imagino a arrancar da sua alma todos os cuidados da vida para a dedicar completamente a essa procura e, prematuramente, quebrar os elos que unem o corpo à vida, morrendo de velhice antes dos 40, pasmo de admiração e compreendo que é necessário mais do que uma causa normal para produzir esforços tão extraordinários 15.

Pascal, que em criança havia descoberto sozinho as proposições de Euclides, retirou-se para um mosteiro aos 31 anos. Mantinha um cinto de pregos amarrado à cadeira em que se sentava quando alguém o visitava em busca de conselhos e, sempre que começava a sentir prazer na conversa, afundava-se na cadeira para mortificar a carne 16. Pascal, tal como o próprio Nietzsche, teve uma saúde débil durante toda a sua vida adulta, tendo perdido completamente a capacidade de comunicar com os outros nos últimos quatro anos de existência. Não praticava jogging nem se preocupava com os efeitos nocivos do fumo passivo, mas, mesmo assim conseguiu nos, anos que antecederam a

sua morte, rabiscar algumas das meditações espirituais mais profundas da tradição ocidental. O facto algumas das meditações espirituais mais profundas da tradição ocidental. O facto de uma carreira tão promissora num campo tão útil como, o da matemática ter sido sacrificada à contemplação religiosa enfureceu sobremaneira um dos seus biógrafos americanos, levando-o a observar que, tivesse Pascal conseguido "soltar-se […) talvez tivesse aproveitado todo o seu potencial, em vez de sufocar os melhores anos da sua vida sob um manto de misticismo inútil e observações banais sobre a miséria e a dignidade do homem 17.

"Antes o mundo era completamente louco", afirma o mais subtil dos últimos homens.

Se o grande receio de Nietzsche era o triunfo do "estilo de vida americano", Tocqueville resignou-se à sua inevitabilidade, sentindo-se satisfeito com o seu alastramento. Ao contrário de Nietzsche, ele era sensível aos

pequenos benefícios que a democracia tinha trazido às suas vastas populações. Além disso, estava convencido de que a adiantada marcha rumo à democracia era tão inexorável que resistir-lhe seria inútil e contraproducente: o máximo que se poderia fazer era ensinar aos adeptos fervorosos da democracia que havia alternativas sérias para ela, as quais poderiam ser preservadas através da moderação da própria democracia.

Alexandre Kojève partilhava a opinião de Tocqueville sobre a inevitabilidade da moderna democracia, embora também ele tivesse uma noção semelhante dos seus custos. Se o homem é caracterizado pelo seu desejo de lutar pelo reconhecimento e pelo seu trabalho para dominar a natureza e se, no fim da história, ele obtém o reconhecimento da sua humanidade e a

abundância material, o "homem propriamente dito" deixará de existir, porque terá deixado de trabalhar e lutar.

O desaparecimento do homem no fim da história não é, portanto, uma catástrofe cósmica: o mundo natural continua a ser aquilo que é desde a eternidade. E, assim, também não é uma catástrofe biológica:

o homem continua vivo enquanto animal em harmonia com a natureza ou o ser dado. O que vivo enquanto animal em harmonia com a natureza ou o ser dado. O que desaparece é o homem propriamente dito - isto é, acção negando o dado, e o erro ou, genericamente, o sujeito opondo-se ao objecto […)18

O fim da história traduzir-se-ia no fim das guerras e revoluções sangrentas. Os homens, de acordo quanto aos objectivos, não teriam grandes razões para lutar 19. A actividade económica satisfaria as suas necessidades, pelo

que já não teriam de arriscar a vida em batalhas. Tornar-se-iam, por outras palavras, animais, como eram antes da batalha sangrenta que deu início à história. Um cachorro contenta-se em dormir ao sol o dia todo, desde que seja alimentado, porque não sente insatisfação perante a sua condição. Não o preocupa o facto de outros cachorros viverem melhor do que ele, de a sua carreira como cachorro ter estagnado ou de, numa parte distante do mundo, outros cachorros estarem a ser oprimidos. Se o homem alcançar uma sociedade da qual consiga eliminar a injustiça, a sua vida assemelhar-se-á à do cachorro 20. Daí que a vida humana envolva um curioso paradoxo: a injustiça parece ser uma necessidade, pois é a luta contra a injustiça que acorda o que de melhor há no homem.

Ao contrário de Nietzsche, Kojève não se insurgiu com o retorno à animalidade no fim da história; antes se realizou, passando o resto da sua vida a trabalhar naquela burocracia destinada a supervisionar a construção da casa final do último homem, a Comissão Europeia. Numa série de irónicas notas de rodapé das suas conferências sobre Hegel observava que o fim

da história significava igualmente o fim da arte e da filosofia e, com elas, da actividade da sua própria vida. Não mais será possível criar essa arte superior destinada a captar as mais elevadas aspirações de uma era, tal como a Ilíada, de Homero, as Madonas de Da Vinci e Miguel Ângelo ou o gigantesco Buda de Kamakura, uma vez que deixariam de existir eras novas e particularidades do espírito humano que os artistas pudessem retratar.

Poder-se-iam fazer poemas infindáveis sobre as belezas da Primavera ou a graciosidade do seio de uma jovem, mas não haveria nada fundamentalmente novo para dizer sobre a condição humana. Também a filosofia se tornaria impossível, uma vez que o sistema de Hegel teria chegado ao estádio da verdade. Os "filósofos" do futuro, caso falassem uma linguagem diferente da de Hegel, nada diriam de novo; limitar-se-iam a repetir formas anteriores de ignorância 21. Ainda mais importante, "O que desapareceria […) não seria apenas a filosofia ou a busca de sabedoria discursiva, mas a

própria sabedoria, porquanto estes animais pós-históricos deixariam de possuir compreensão [discursiva] do mundo e do eu" 22. Os revolucionários que enfrentaram a Securitate de Ceaucescu, na Roménia, os corajosos estudantes chineses que fizeram frente aos tanques na Praça de Tienanmen, os lituanos que lutaram contra Moscovo pela independência nacional eram os mais livres e, por isso, os mais humanos dos seres. Antigos escravos, provaram a sua disposição para arriscar a vida numa batalha sangrenta de libertação. Mas, quando eventualmente vencerem, estabelecerão uma sociedade democrática estável, na qual a luta e o trabalho do passado serão desnecessários e da qual será eliminada a possibilidade de voltarem a ser tão livres e humanos como durante a luta revolucionária 23. Hoje julgam que serão felizes quando chegarem a essa terra prometida, uma vez que seriam resolvidas as muitas necessidades e desejos que existem na Roménia e na China actuais. Um dia, todos eles possuirão também máquinas de lavar pratos, vídeos e automóveis. Mas sentir-se-ão satisfeitos consigo próprios? Ou verificarão que a satisfação do homem, em oposição à sua felicidade, não provém do objectivo em si, mas da luta e do trabalho ao longo do percurso?

Quando o Zaratustra de Nietzsche falava à multidão sobre o último homem, ergueu-se um clamor: "Dá-nos este último homem, ó Zaratustra!" "Transforma-nos nesses últimos homens!", gritaram. A vida do último homem é uma vida de segurança física e de abundância material, exactamente aquilo que os políticos gostam de prometer aos seus eleitorados. Será esse, efectivamente, o "significado" da história humana destes últimos milénios? Devemos recear que venhamos a estar felizes e satisfeitos com a nossa condição, já não seres humanos, mas animais do género Homo sapiens? Ou há o perigo de virmos a estar felizes a um nível e ainda insatisfeitos connosco próprios e, por isso, prontos a arrastar o mundo de novo para a história, com todas as suas guerras, injustiças e revoluções?

Para nós, defensores da democracia liberal, é difícil seguir completamente o percurso de Nietzsche. Ele opunha-se abertamente à democracia e à racionalidade que constituía a sua base. Aspirava ao nascimento de uma nova moralidade que favorecesse os fortes em detrimento dos fracos, que realçasse a desigualdade social e promovesse até uma certa forma de crueldade. Para se ser um verdadeiro seguidor de Nietzsche é necessário endurecer o corpo e o espirito. Nietzsche - cujos dedos ficavam azuis no Inverno, por se recusar a aquecer o quarto, e que, mesmo nos anos que antecederam a sua loucura, raramente passava um dia em cada dez sem terríveis enxaquecas - aponta para um modo de vida sem os benefícios do conforto

ou da paz.

Por outro lado, podemos aceitar prontamente muitas das incisivas observações psicológicas de Nietzsche, mesmo rejeitando a sua moralidade.

O modo como o desejo de justiça e de castigo se encontra frequentemente apoiado no ressentimento dos fracos contra os fortes, os efeitos espirituais potencialmente debilitantes da compaixão e da igualdade, o facto de determinados indivíduos não aspirarem deliberadamente ao conforto e à segurança e de não lhes ser suficiente a felicidade, tal como é entendida pela tradição utilitária anglo-saxónica, o modo como a luta e o risco são partes constituintes da alma humana, o relacionamento entre o desejo de se ser superior e a possibilidade de alcançar o óptimo, triunfando sobre as limitações pessoais -todas estas reflexões podem ser consideradas análises precisas sobre a condição humana, passíveis de aceitação sem necessidade de romper com a tradição cristã-liberal em que vivemos.

Efectivamente, as reflexões psicológicas de Nietzsche são-nos familiares, porque ele nos fala do desejo de reconhecimento. Poder-se-á dizer que a preocupação central de Nietzsche é o futuro do thymos - a capacidade de o homem valorizar coisas e se valorizar a si mesmo -, que considerava

ameaçado pelo sentido histórico do homem e pelo alastramento da democracia.

Tal como a filosofia de Nietzsche pode ser genericamente entendida como uma radicalização do historicismo hegeliano, também a sua psicologia pode ser vista como a radicalização da ênfase de Hegel no reconhecimento.

Embora não seja necessário partilhar o ódio de Nietzsche contra a democracia liberal, podemos aproveitar as suas reflexões sobre o difícil relacionamento entre a democracia e o desejo de reconhecimento. Isto é, na medida em que a democracia liberal for bem sucedida em depurar a megalothymia da vida, substituindo-a por um consumo racional, tornar-nos-emos os últimos homens. No entanto, os seres humanos rebelar-se-ão. Ou seja, insurgir-se-ão contra a ideia de se transformarem em membros indiferenciados de um estado homogéneo e universal, todos iguais entre si em qualquer parte do mundo. Eles preferirão ser cidadãos a burgueses, acabando por achar aborrecida a vida sem servidão nem domínio - a vida do consumo racional. Aspirarão a ideais pelos quais possam viver e morrer, apesar de os ideais mais elevados terem já sido concretizados na terra, e estarão dispostos a arriscar a vida mesmo que o sistema internacional de estados

tenha conseguido eliminar a possibilidade de guerra. É esta a "contradição" que a democracia liberal ainda não solucionou.

A democracia liberal pode, a longo prazo, ser subvertida internamente, seja por excesso de megalothymia, seja por excesso de isothymia - isto é, o desejo fanático de um reconhecimento igualitário. A minha intuição diz-me que será esta última que acabará por constituir a maior ameaça à democracia. Uma civilização que cultiva uma desenfreada isothymia, que procura fanaticamente eliminar todas as manifestações de reconhecimento desigual, corre rapidamente para os limites impostos pela própria natureza. Encontramo-nos na recta final de um período em que o comunismo procurou utilizar o poder do estado para eliminar a desigualdade económica e, ao fazê-lo, corroeu a base da moderna vida económica. Se as paixões "isotímicas" do amanhã tentarem banir as diferenças entre o feio e o belo, ou fingir

que uma pessoa sem pernas não é apenas espiritual, mas fisicamente igual a outra sem deficiências físicas, então, a seu tempo, a tese

desmentir-se-á a si outra sem deficiências físicas, então, a seu tempo, a tese desmentir-se-á a si própria, tal como aconteceu com o comunismo. Isto não é uma possibilidade que nos deva deixar particularmente reconfortados, uma vez que a

refutação das premissas "isotímicas" do marxismo-leninismo levou século e meio a concretizar-se. A natureza é, porém, neste domínio, uma aliada, pois, embora se possa tentar afastá-la, tamem usque recurrit* - "ela insiste em voltar".

Por outro lado, a natureza contribuirá para preservar um substancial grau de megalothymia, mesmo neste mundo igualitário e democrático. Nietzsche estava absolutamente correcto na sua convicção de que uma certa dose de

* Em latim no original. (N. da T.)

megalothymia é uma pré-condição necessária à própria vida. Uma civilização privada de pessoas desejosas de serem reconhecidas como melhores que outras e na qual não se defendesse, de alguma forma, a natureza saudável e benéfica desse desejo não possuiria arte ou literatura, música ou vida intelectual com expressão significativa. Seria incompetentemente governada, porque poucas pessoas qualificadas optariam por uma vida dedicada ao serviço público. O dinamismo económico seria mínimo, com as categorias profissionais e as indústrias banalizadas e estagnadas e uma tecnologia de segunda classe. E, mais importante ainda, tal civilização seria incapaz de se defender de outras inspiradas por um espírito de megalothymia mais elevado, com cidadãos dispostos a renunciarem ao conforto e à segurança e a arriscarem as suas vidas pelo domínio. A megalothymia é, como sempre foi, um fenómeno moralmente ambíguo: fluem dele, simultânea e necessariamente, as coisas boas e as coisas más da vida. Se a democracia liberal alguma vez vier a ser subvertida pela megalothymia, é

porque a democracia liberal precisa de megalothymia e não consegue sobreviver apenas alicerçada no reconhecimento universal e igualitário.

Não surpreende, pois, que uma democracia liberal contemporânea como os Estados Unidos possibilite consideráveis oportunidades aos que desejam ser reconhecidos como superiores a outros. Os esforços levados a cabo pela democracia para banir a megalothymia ou transformá-la em isothymia têm sido, quando muito, incompletos. Na realidade, pode afirmar-se que a saúde e a estabilidade a longo prazo da democracia assentam na qualidade e quantidade de escapes para a megalothymia postos à disposição dos seus cidadãos. Estes escapes, além de canalizarem a energia latente no thymos para fins produtivos, também funcionam como ligações à terra, que

drenam excessos de energia que, de outra forma, prejudicariam a comunidade.

Numa sociedade liberal, o primeiro e mais importante destes escapes é a actividade económica, nas suas diversas formas, particularmente a acção empresarial. O trabalho é levado a cabo, em primeiro lugar e acima de tudo, para satisfação do "sistema de necessidades" - o desejo sobrepondo-se ao thymos. Como já vimos, porém, o trabalho rapidamente se transforma

também numa arena de acção "tímica": é difícil compreender o comportamento dos empresários e industriais como uma simples questão egoísta de necessidade-satisfação. O capitalismo não só permite, como até exige, uma forma controlada e sublimada de megalothymia para se ultrapassarem os outros no mundo dos negócios. Ao nível em que empresários como um Henry Ford, um Andrew Carnegie ou um Ted Turner operam, o consumo não constitui um motivo suficiente; há um limite para o número de casas, carros e mulheres que se podem possuir. É claro que essas pessoas são "gananciosas", pois querem cada vez mais dinheiro, mas elas querem-no mais como prova ou símbolo da sua capacidade empresarial do que como

meio para aquisição de bens para consumo pessoal. Eles não arriscam as suas vidas, mas arriscam as suas fortunas, posição social e reputação por uma certa espécie de glória; trabalham arduamente, abdicando dos pequenos prazeres em nome de outros mais vastos e intangíveis; muitas vezes, o seu

esforço resulta em produtos e equipamento que demonstram um domínio esforço resulta em produtos e equipamento que demonstram um domínio espantoso do mais implacável de todos os soberanos: a natureza; e, embora não possuam um espírito de serviço público no sentido clássico, participam necessariamente no mundo social formado pela sociedade civil. O empresário capitalista clássico descrito por Joseph Schumpeter não é, pois, o último homem de Nietzsche.

Faz parte da finalidade de países capitalistas democráticos, como os Estados Unidos, que os seus indivíduos mais talentosos e ambiciosos venham a revelar mais tendência para os negócios do que para a política, o serviço militar, a vida académica ou religiosa. E parece ser benéfico, para uma estabilidade a longo prazo da política democrática, que personalidades tão ambiciosas se possam sentir realizadas na actividade económica durante toda uma vida, não apenas porque produzem riqueza que fortalece a economia global, mas também porque assim ficam afastados da política e do serviço militar. Nestas últimas actividades, o seu carácter irrequieto levá-los-ia a propor inovações internas ou aventuras externas, com consequências políticas potencialmente desastrosas. Foi este, precisamente, o objectivo dos primeiros fundadores do liberalismo, que esperavam contrapor os interesses às paixões. Repúblicas da antiguidade como Esparta, Atenas e Roma eram muito admiradas pelo patriotismo e espírito de serviço público que alimentavam: não produziam burgueses, mas sim cidadãos. Mas, nessa altura, antes do advento da revolução industrial, os cidadãos não tinham muito por onde escolher: a vida de um comerciante não trazia glória, dinamismo, inovação ou domínio; era dedicada aos mesmos mercados tradicionais ou ofícios dos pais e avós. Não admira que o ambicioso Alcibíades tenha entrado para a política e, contra o conselho do prudente Nícias, tenha invadido a Sicília, trazendo a destruição ao estado ateniense. Os fundadores do moderno liberalismo compreenderam, com efeito, que o desejo de reconhecimento de Alcibíades deveria antes ter sido dirigido para a produção da primeira máquina de vapor ou do microprocessador.

As possibilidades “tímicas” da vida económica não são, necessariamente, limitativas. O projecto de conquista da natureza através da ciência natural moderna, estreitamente ligado à vida económica capitalista, é, pela sua própria índole, uma actividade altamente “tímica”. Implica o desejo de dominar os materiais quase inúteis da natureza” e a vontade de ser reconhecido como superior a outros cientistas e engenheiros. A ciência, enquanto actividade, não está livre de riscos, quer para o cientista quer para a sociedade, dado que a natureza é perfeitamente capaz de se vingar sob a forma de armas nucleares ou do vírus HIV.

do vírus HIV.

A política democrática proporciona, igualmente, um escape para as personalidades ambiciosas. A política eleitoral é uma actividade "tímica", porque reflecte uma competição pelo reconhecimento público entre pessoas com pontos de vista opostos sobre o certo e o errado, o justo e o injusto.

No entanto, os autores das constituições democráticas modernas, como Hamilton e Madison, compreenderam os perigos potenci is da megalothymia aplicada à política e o modo como a ambição tirânica fora responsável pela destruição das democracias da antiguidade. Consequentemente, envolveram os dirigentes modernos numa teia de freios institucionais, que

condicionam o exercício do poder. O primeiro e o mais importante é, claro, a soberania popular: um executivo moderno vê-se como um primeiro-ministro, quer dizer, o primeiro dos servidores do povo, e não o soberano 1.

São obrigados a apelar às paixões populares, sejam estas vis ou nobres, obscurantistas ou esclarecidas, e têm de se submeter a uma série de coisas humilhantes a fim de se fazerem eleger ou manterem nos cargos. O resultado é que os dirigentes modernos raramente governam: reagem, são gestores e orientadores, mas o seu campo de acção está institucionalmente limitado, pelo que dificilmente conseguem deixar a sua marca no povo que governam. Além disso, nas democracias mais desenvolvidas, as grandes questões da governação da comunidade foram já resolvidas, o que se reflecte numa cada vez maior redução das já diminutas diferenças políticas entre os partidos políticos nos Estados Unidos e também nos outros países.

Não é claro que aquelas personalidades ambiciosas, que em épocas anteriores teriam ambicionado ser soberanos ou estadistas, viessem a sentir agora uma atracção pela política democrática. É principalmente no domínio da política externa que os políticos democratas conseguem obter ainda um grau de reconhecimento virtualmente inatingível em qualquer outra situação da vida. A política externa tem sido a arena tradicional para decisões de peso e para o conflito entre grandes ideias, ainda que o âmbito desses conflitos esteja agora conflito entre

grandes ideias, ainda que o âmbito desses conflitos esteja agora limitado pelo triunfo da democracia. Winston Churchill, ao guiar o seu país durante a segunda guerra mundial, demonstrou um elevado grau de mestria, semelhante ao de estadistas de eras pré-democráticas, obtendo em troca o reconhecimento mundial. A guerra no golfo Pérsico, travada em 1991 pela América, demonstra que um político como George Bush, inconsistente e limitado ao nível interno, pode, mesmo assim, criar novas realidades mundiais através do exercício dos seus poderes constitucionais como chefe de estado e comandante-chefe. Embora a série de presidências falhadas das últimas décadas tenha tirado muito do brilho do cargo, um sucesso presidencial, como uma vitória na guerra, origina um grau de reconhecimento público completamente fora do alcance dos mais bem sucedidos industriais e empresários. A política democrática continuará, pois, a atrair os que ambicionam o reconhecimento da sua superioridade.

O facto de um vasto mundo histórico coexistir com o pós-histórico significa que o primeiro irá atrair determinados indivíduos, precisamente por continuar a ser um palco de lutas, guerras, injustiças e pobreza. Orde Wingate sentia-se insatisfeito e um estranho na Inglaterra do período entre

as guerras, mas realizou-se ajudando os Judeus da Palestina a organizarem um exército e orientando os Etíopes na sua luta pela independência contra os Italianos; iria encontrar a morte, apropriadamente, num desastre de aviação, em 1943, no interior da selva birmanesa, quando combatia os Japoneses. Um Regis Debray encontrou uma saída para as suas ambições “tímicas”, irrealizáveis numa França próspera e burguesa, ao lutar na selva boliviana ao lado de Che Guevara. Talvez seja saudável para as democracias liberais a existência de um Terceiro Mundo que absorve as energias e ambições dessa gente; se isso é bom para o Terceiro Mundo, é outra questão.

Para além do âmbito da vida económica e política, a megalothymia tem vindo cada vez mais a ser canalizada para actividades puramente formais, como o desporto, o montanhismo, as corridas de automóveis, *etc.* Uma competição atlética não tem outro “fim” ou objectivo senão produzir vencedores e vencidos -isto é, gratificar o desejo de ser reconhecido como o melhor.

O nível ou tipo de competição é completamente arbitrário, como o são as regras de todas as actividades desportivas. Veja-se o alpinismo, cujos praticantes são quase invariavelmente originários de prósperos países pós-históricos. Para conseguirem uma boa forma física, treinam incessantemente; o torso dos alpinistas é tão desenvolvido que, se não tiverem cuidado, correm o risco de os seus músculos rasgarem os tendões. No decurso das subidas, os montanhistas dos Himalaias têm de enfrentar ataques de disenteria e tempestades em pequenas tendas nos sopés dos montes nepaleses. O índice de mortalidade no montanhismo acima dos 4000 metros é incrível; todos os anos morrem cerca de uma dúzia de pessoas em montanhas como o monte Branco ou Matterhorn. Em resumo, o alpinista recriou para si todas

as condições da luta histórica: perigo, doença, esforço e, por fim, o risco de morte violenta. Mas o objectivo deixou de ser histórico e é agora totalmente formal: por exemplo, ser o primeiro americano ou alemão a subir o K-2 ou Nanga Parbat e, quando isso for conseguido, ser o primeiro a subir sem oxigénio, *etc.*

Para grande parte da Europa pós-histórica, o Campeonato Mundial de Futebol substituiu a competição militar como escape principal para o empenho nacionalista de ser o primeiro. Como disse Kojève, o objectivo era reconstruir o Império Romano, mas, desta vez, na forma de uma equipa de

futebol multinacional. Também não é por acaso que, na região mais pós-histórica dos Estados Unidos, a Califórnia, há uma maior obsessão por actividades lúdicas de alto risco, sem outro objectivo senão o de abanar o participante da letargia da sua existência burguesa: escalar rochedos, praticar

asa delta, pára-quedismo acrobático, maratona, triatlo, *etc.* Sempre que não sejam possíveis formas tradicionais de luta, como a guerra, e sempre que a prosperidade material torne a luta económica desnecessária, os indivíduos “tímicos” buscam outros tipos de actividades sem significado que lhes possam trazer reconhecimento.

Numa outra das irónicas notas de rodapé das suas conferências sobre Hegel, Kojève observa que foi obrigado a rever a sua anterior opinião - de que o homem deixaria de ser humano e regressaria a um estado de

animalidade - depois de ter feito uma viagem ao Japão em 1958 e aí ter tido um romance de amor. Ele argumentou que, depois da subida ao poder do xógum Hideyoshi, no século XV, o Japão conheceu, durante centenas de anos, uma fase de paz interna e externa muito semelhante ao fim da história postulado por Hegel. Não havia conflito entre as classes mais altas e as mais baixas e não era necessário trabalhar muito. No entanto, em vez de buscar instintivamente o amor ou o entretenimento como animais - isto é, tranformarem-se numa sociedade de últimos homens -, os Japoneses, através da invenção de uma série de artes formais perfeitamente vazias de significado, como o teatro Noh, o cerimonial do chá, arranjos florais etc., demonstraram ser possível continuarem humanos 2. Um cerimonial de chá não serve nenhum propósito político ou económico explícito; o seu significado simbólico perdeu-se mesmo no tempo. Mesmo assim, constitui um palco para a megalothymia na forma de puro snobismo: existem escolas que competem, no ensino do cerimonial do chá e dos arranjos florais, com os seus mestres, noviças, tradições e critérios de melhor e pior. Foi precisamente o formalismo desta actividade - a criação de novas regras e valores divorciados de qualquer objectivo útil, exactamente como no desporto - que levou Kojève a aceitar a possibilidade de continuarem a existir actividades especificamente humanas mesmo depois do fim da história.

Ironicamente, Kojève sugere que, em vez de o Japão se ocidentalizar, deveria ser o Ocidente (incluindo a Rússia) a niponizar-se (um processo já em curso, embora não no sentido pretendido por Kojève). Por outras palavras, num mundo onde a luta pelas questões mais profundas tiver cessado, a principal expressão da megalothymia, do desejo do homem de ser reconhecido como superior, traduzir-se-ia por um snobismo puramente formal 3. Nos Estados Unidos, a nossa tradição utilitarista é até um obstáculo para que as belas-artes se tornem puramente formais. Os artistas gostam de se convencer de que são seres socialmente responsáveis, além de seres

empenhados em valores estéticos. Mas o fim da história traduzir-se-á, entre outras coisas, no fim de toda a arte considerada de utilidade social e, por conseguinte, na evolução da actividade artística para o formalismo vazio, da

arte tradicional japonesa.

arte tradicional japonesa.

São estes os escapes da megalothymia disponíveis nas democracias liberais contemporâneas. A luta pelo reconhecimento não desapareceu

da vida

308

humana, apenas mudou de expressão e âmbito. Em lugar de procurar o reconhecimento pela conquista de povos e terras estranhos, os "megalotímicos" tentam conquistar Annapurna, vencer a SIDA ou desenvolver a tecnologia de litografia por raios X. De facto, praticamente as únicas formas de megalothymia não permitidas nas democracias contemporâneas são as que conduzem à tirania política. A diferença entre estas sociedades e as aristocracias que as antecederam não reside na abolição da megalothymia, mas, de certa forma, na sua passagem à clandestinidade. As sociedades democráticas defendem o princípio de que todos os homens nascem e permanecem iguais e o seu ethos predominante é o da igualdade. Embora ninguém esteja legalmente impedido de procurar o reconhecimento, ninguém é encorajado. Por isso, as manifestações de megalothymia que subsistem nas democracias modernas colidem, de certa forma, com as ideias da sociedade

publicamente expressos.

309

30

Embora uma candidatura à presidência ou à subida do monte Evereste possa atrair algumas personalidades ambiciosas, há toda uma outra vasta área da vida contemporânea que proporciona uma satisfação mais vulgar do desejo de reconhecimento. Essa área é a comunidade, isto é, a vida associativa ao nível regional ou local.

Tanto Tocqueville como Hegel enfatizaram a importância da vida associativa como base para a materialização de um sentido de serviço público no estado moderno. Nos grandes e modernos estados-nações, o exercício da soberania por parte da grande massa da população reduz-se à eleição dos seus representantes. Num sistema em que a participação directa no processo político está limitada aos candidatos, talvez ao seu pessoal de campanha e aos comentadores e editorialistas que fazem da política a sua profissão, o governo é distante e impessoal. Isto contrasta nitidamente com o que se passava nas pequenas repúblicas da antiguidade, em que era exigida a

participação activa de virtualmente todos os cidadãos na vida comunitária, desde a intervenção nas tomadas de decisão ao serviço militar.

Na era moderna, a cidadania é exercida através das chamadas "instituições intermédias" - partidos políticos, empresas privadas, sindicatos, associações cívicas, organizações profissionais, igrejas, associações de pais, conselhos escolares, tertúlias, *etc.* É através deste tipo de associações cívicas que as pessoas dão o melhor de si, ultrapassando as suas preocupações egoístas. Sabe-se que Tocqueville argumentava que a vida associativa, numa sociedade civil, era útil por servir de aprendizagem para um nível mais elevado da política democrática. No entanto, estava também convencido de que a vida associativa tinha mérito próprio por libertar o homem democrático da mera vida burguesa. Uma associação privada, por mais pequena que seja, constitui uma comunidade e, como tal, serve de ideal para

um projecto mais vasto em que o indivíduo pode trabalhar e sacrificar as suas necessidades egoístas. Embora a vida associativa americana não exija 310

os grandes actos de virtude e sacrifício pessoal louvados por Plutarco,

ela traduz-se em “pequenas acções diárias do sacrifício pessoal”, acessíveis a um maior número de pessoas l.

Numa grande democracia moderna, a vida associativa privada tem efeitos gratificantes muito mais imediatos do que a simples cidadania. O reconhecimento pelo estado é necessariamente impessoal; a vida comunitária, por outro lado, envolve um género de reconhecimento muito mais individualizado por parte de pessoas que partilham os mesmos interesses e, frequentemente, os mesmos valores, religião, etnia, *etc.* Um membro de uma comunidade é reconhecido não só pela sua “humanidade” universal, mas também por uma série de qualidades particulares que em conjunto constituem o seu

ser. Uma pessoa pode sentir um orgulho constante por pertencer a um sindicato militante, a uma igreja, a uma liga pró-abstinência, a uma organização em favor dos direitos das mulheres ou a uma associação anticancro, cada uma das quais “reconhece” individualmente os seus membros 2.

Mas, se, como sugere Tocqueville, uma forte vida comunitária é, em democracia, a melhor garantia para que os seus cidadãos se não transformem nos últimos homens, essa forma de vida comunitária encontra-se permanentemente ameaçada nas sociedades contemporâneas. E aquilo que ameaça a existência de comunidades significativas não provém de forças a elas exteriores, mas dos próprios princípios de liberdade e igualdade em que se baseiam e que começam a tornar-se universais.

Segundo a versão anglo-saxónica da teoria liberal, no quadro da qual se deu forma aos Estados Unidos, os homens têm direitos perfeitos, mas não deveres perfeitos, para com as suas comunidades. Os deveres são imperfeitos porque são a consequência dos direitos e a comunidade existe apenas para proteger esses direitos. A obrigação moral é, desta forma, completamente contratual. Não é subscrita por Deus, imposta pelo receio de uma vida eterna ou pela ordem natural do cosmo, mas resulta de um interesse pessoal do contratante em ver o contrato cumprido pelos outros.

A possibilidade de uma comunidade é também enfraquecia” a longo prazo, pelo A possibilidade de uma comunidade é também enfraquecia” a longo prazo, pelo princípio democrático da igualdade. Se as comunidades mais fortes estão unidas por determinadas normas morais que definem o bem e o mal, estas mesmas normas morais hão-de também revelar o interior da comunidade e o que lhe é exterior. E, se essas normas morais têm um qualquer significado, aqueles que

foram excluídos da comunidade, por não as aceitarem, devem ter um valor ou estatuto moral diferente do dos membros da comunidade. Mas as sociedades democráticas têm uma tendência constante para transformar a simples tolerância de todos os modos alternativos de vida num princípio de igualdade essencial. Elas repelem moralismos que impugnem o valor ou validade de determinadas alternativas e, por isso, opõem-se à espécie de exclusividade que caracteriza as comunidades fortes e coesas.

É evidente que as comunidades aglutinadas apenas por um interesse próprio esclarecido demonstram determinadas fraquezas, em comparação com as que estão unidas por obrigações absolutas. A família constitui o nível mais elementar da vida associativa, mas é, de certa forma, o mais

importante. Tocqueville parecia não considerar a família como um grande obstáculo à tendência das sociedades democráticas para a atomização social, talvez por a considerar uma extensão do eu individual e, portanto, factor comum a todas as sociedades. Porém, para muitos americanos, a família, agora já não numa concepção alargada, mas sim nuclear, constitui virtualmente a única forma de vida associativa ou comunitária que conhecem. A tal família americana suburbana dos anos 50, tão desprezada, constituía, efectivamente, o centro de uma certa vida moral; pois, mesmo que os Americanos não lutem, nem se sacrifiquem ou sofram pelo seu país ou por grandes causas internacionais, fazem-no muitas vezes pelos

filhos.

Mas as famílias não podem realmente funcionar em plenitude num quadro de princípios liberais, isto é, sempre que os seus membros as vejam como uma empresa por acções, constituídas mais por razões utilitárias do que por laços de dever ou amor. A educação dos filhos ou o sucesso do casamento por uma vida inteira exigem sacrifícios pessoais que são irracionais, do ponto de vista do cálculo dos custos em relação aos benefícios. Os verdadeiros benefícios de uma vida familiar forte não são muitas vezes usufruídos pelos que carregam as obrigações mais pesadas, antes se repercutem nas gerações seguintes. Muitos dos problemas da família americana contemporânea - o alto

índice de divórcios, a falta de autoridade paterna, a alienação das crianças, *etc.* - surgem precisamente do facto de serem abordados pelos seus membros numa base estritamente liberal. Quer dizer, quando as obrigações perante a família ultrapassam o que foi negociado

pelo contratante, este tenta revogar os termos do contrato.

Ao nível de uma associação mais lata, o país, os princípios liberais podem destruir as formas mais elevadas de patriotismo, necessárias à própria existência da comunidade. É do conhecimento geral o defeito da teoria liberal anglo-saxónica, que, ao basear-se no princípio da autopreservação racional, permite concluir que os homens nunca morreriam por um país. O argumento de que, em qualquer caso, os homens estariam dispostos a arriscar as suas vidas para proteger os seus bens ou famílias não colhe, porque, à luz da teoria liberal, a propriedade existe para proporcionar a autopreservação, e não o contrário. Seria sempre possível abandonar o país com a família e o dinheiro ou iludir o recrutamento obrigatório. O facto de os cidadãos dos países liberais não tentarem fugir ao serviço militar reflecte que se sentem motivados por factores como o orgulho e a honra. E o orgulho, como sabemos, foi precisamente a característica que teve de ser vencida pelo poderoso monstro que é o estado liberal.

A possibilidade de uma profunda vida comunitária é igualmente corroída pelas pressões do mercado capitalista. Os princípios económicos liberais não servem de suporte para as comunidades tradicionais; pelo contrário, têm tendência para atomizar e separar as pessoas. As exigências da educação e

da mobilidade laboral obrigam os habitantes das sociedades democráticas a viverem cada vez menos nas comunidades em que cresceram ou onde viviam os seus antepassados3. As suas vidas e relações sociais são mais instáveis, porque o seus antepassados3. As suas vidas e relações sociais são mais instáveis, porque o dinamismo das economias capitalistas exige mudanças constantes dos locais e das características da produção e, por consequência, do trabalho. Nestas circunstâncias, é mais difícil as pessoas criarem raízes nas comunidades ou estabelecerem laços permanentes e duradouros com

colegas ou vizinhos. Os indivíduos são forçados a uma constante procura de novas carreiras em novas cidades. O sentido de identidade, oferecido pelo regionalismo, diminui e as pessoas acabam enclausuradas no mundo microscópico da família, que carregam consigo de local para local, como a mobília.

Em contraste com as sociedades liberais, as comunidades que comungam de "uma linguagem do bem e do mal" estão muito mais cimentadas do que as que assentam apenas na partilha de interesses. Os grupos e comunidades dos países asiáticos, aparentemente tão fundamentais para a sua disciplina interna e sucesso económico, não se baseiam em contratos de interesses. As culturas asiáticas, com o seu grande sentido de comunidade, têm origem na religião ou em doutrinas como o confucianismo, a que séculos de tradição concedeu o estatuto de religião. Nos Estados Unidos, as mais fortes expressões de vida comunitária também tiveram as suas origens mais em valores religiosos partilhados do que em interesses racionais. Os Pilgrims* e outras comunidades puritanas que colonizaram a Nova Inglaterra não estavam unidos por um interesse comum de bem-estar material, mas pela glorificação de Deus. Os Americanos gostam de atribuir as raízes do seu amor à liberdade a essas seitas inconformistas, que escaparam à perseguição religiosa da Europa do século XVII. No entanto, embora estas comunidades religiosas tivessem um carácter muito independente, o seu tipo de liberalismo não era o mesmo que o da geração que fez a Revolução. Elas buscavam a liberdade para praticar a sua religião, não a liberdade per se. Nós podemos, e amiúde fazemo-lo, ver hoje essas comunidades como grupos intolerantes e de um fanatismo tacanho4. Quando Tocqueville visitou os Estados Unidos em 1830, o liberalismo lockiano havia já conquistado a vida intelectual do país, continuando a existir, mesmo assim, uma grande maioria de associações civis de origem religiosa ou com objectivos religiosos.

* Imigrantes puritanos ingleses que se estabeleceram na Novaa Inglaterra e fundaram a colónia de Plymouth, no Massachusetts (N. da T.)

Os liberais lockianos que fizeram a Revolução Americana, como Jefferson ou Franklin, ou um apaixonado da liberdade e da igualdade como Abraham Lincoln, não hesitaram em afirmar que a liberdade

requeria fé em Deus. Por outras palavras, o contrato social entre indivíduos com interesses pessoais racionais não era suficiente; era necessária uma fé suplementar na recompensa e castigo divinos. Actualmente já conseguimos chegar àquilo que é justamente considerado uma forma mais pura de liberalismo: o Supremo Tribunal decidiu que mesmo as afirmações não confessionais de "fé em Deus" podem ofender os ateus, não sendo, por isso, permitidas nas

escolas públicas. Numa situação em que todos os moralismos e fanatismos religiosos são desencorajados em nome da tolerância, num clima intelectual em que o empenho numa abertura a todas as crenças e "sistemas de valores" do mundo enfraquece a possibilidade de se acreditar numa qualquer

doutrina, não espanta que a força da vida comunitária tenha diminuído na América. Este declínio não ocorreu apesar dos princípios librais, mas por causa deles. Isso demonstra que o fortalecimento da vida comunitária não é possível a não ser que os indivíduos devolvam alguns dos seus direitos à comunidade e aceitem, em troca, determinadas formas históricas de intolerância 5.

Isto é, as democracias liberais não são auto-suficientes: a vida comunitária em que assentam tem, em última análise, de provir de fonte diferente do liberalismo 6. Os homens e as mulheres que formavam a sociedade americana, por altura da fundação dos Estados Unidos, não eram pessoas racionais isoladas e preocupadas com os seus interesses naturais. Pelo contrário, eram, na sua maioria, membros de comunidades religiosas aglutinadas por um código moral comum e pela fé em Deus. O liberalismo racional que eventualmente vieram a adoptar não foi uma projecção dessa cultura anterior, mas existia em conflito com ela. "O interesse próprio rectamente

compreendido" transformou-se num princípio largamente disseminado, que acabou por lançar bases sólidas para a virtude pública nos Estados Unidos, muitas vezes bem mais sólidas do que o que teria sido possível apenas com o apelo aos valores religiosos ou pré-modernos. Mas, a longo prazo, esses princípios liberais tiveram um efeito corrosivo nos valores anteriores ao princípios liberais tiveram um efeito corrosivo nos valores anteriores ao liberalismo, necessários à manutenção de comunidades fortes, e, por consequência, na capacidade de auto-suficiência da sociedade liberal.

Guerras imensas do espírito

O declínio da vida comunitária sugere que, no futuro, corremos o risco de nos transformarmos em últimos homens, seguros e auto-absorvidos, desprovidos de espírito “tímico” para atingir objectivos mais elevados na nossa busca do conforto privado. No entanto, subsiste também o perigo de acontecer precisamente o contrário, nomeadamente o de voltarmos a ser primeiros homens, empenhados em sangrentas e inúteis batalhas pelo prestígio, mas desta vez com armas modernas. Os dois problemas estão efectivamente relacionados, porquanto a ausência de escapes regulares e construtivos para

a megalothymia pode, simplesmente, levar ao seu reaparecimento sob uma forma extremada e patológica.

É razoável interrogarmo-nos se toda a gente acredita que o tipo de lutas e sacrifícios possíveis numa democracia liberal, realizada e próspera, são suficientes para trazer à superfície o que de melhor há no homem. Será que não existem reservas de idealismo ainda não esgotadas - reservas mesmo

por explorar-quando nos tornamos em empresários como um Donald Trump, em alpinistas como um Reinhold Meissner ou em políticos como um George Bush? Reconhecendo-se embora que é difícil ser como eles, e apesar de todo o reconhecimento que obtêm, as suas vidas não são todavia as mais difíceis nem as causas que servem as mais sérias ou justas. Sendo assim, o horizonte das possibilidades humanas que esses exemplos definem não é suficiente para que as personalidades mais “tímicas” se possam realizar. personalidades mais “tímicas” se possam realizar.

Em particular, não é provável que as virtudes e ambições que emergem na guerra possam ter expressão nas democracias liberais. Poderá haver, é certo, uma imensidão de guerras metafóricas - advogados especializados em tomar controlo hostil de empresas, que se vêem a si próprios como tubarões ou pistoleiros, e corretores considerando-se, como relata a novela de Tom Wolfe The Bonfire of the Vanities, “senhores do universo”. (Mesmo assim, só acreditam

nisso quando as bolsas estão em alta.) No entanto,

quando se enterram nos macios estofos dos seus BMW, sabem, no seu íntimo, que já houve pistoleiros e senhores que sentiriam um total desprezo pelas mesquinhas virtudes necessárias para se ser rico e famoso na América moderna. Resta saber por quanto tempo irá a megalothymia satisfazer-se com guerras metafóricas e vitórias simbólicas. Suspeita-se que algumas pessoas só se realizarão quando provarem o que são, precisamente através desse acto que, no início da história, originou a sua humanidade: arriscar a vida numa batalha violenta, provando desta forma, sem sombra de dúvida, a si próprios e aos outros, que são livres. Procurarão deliberadamente o desconforto e o sacrifício, porque a dor será o único meio de definitivamente provar que podem pensar bem de si, que continuam humanos.

Hegel - e aqui ele está em oposição com o seu intérprete Kojève - compreendeu que a necessidade que cada um tem de sentir orgulho da sua natureza humana não iria necessariamente ser satisfeita na “paz e prosperidade” do fim da história 1. Os homens terão de enfrentar o perigo constante de se transformarem de cidadãos em meros burgueses, com o concomitante sentimento de autodesprezo. A dificuldade final da cidadania era, pois, e continuaria a ser, a disposição de morrer pela pátria: o estado teria de impor

o serviço militar e continuar a travar guerras.

Este aspecto do pensamento de Hegel deu azo à acusação de que ele era militarista. No entanto, a sua glorificação da guerra não era a glorificação da guerra em si ou como objectivo principal do homem; a importância da guerra guerra em si ou como objectivo principal do homem; a importância da guerra residia nos seus efeitos secundários sobre o carácter humano e sobre

a comunidade. Hegel acreditava que, sem a guerra e os sacrifícios que esta requer, os homens se tornariam brandos e absorvidos consigo próprios; a sociedade degeneraria num atoleiro de hedonismo egoísta e a comunidade acabaria por se dissolver. O receio da “morte, dona e senhora” do homem,

era uma força como nenhuma outra, capaz de levar os homens a

darem o melhor de si mesmos e recordar-lhes que não eram átomos isolados, mas membros de comunidades erguidas em torno de ideais partilhados. Uma democracia liberal que pudesse travar uma guerra rápida e decisiva, mais ou menos em todas as gerações, para defender a sua liberdade e independência

seria muito mais saudável e realizada do que aquela que apenas conhecesse a paz contínua.

A teoria de Hegel sobre a guerra reflecte uma experiência comum de combate: embora os homens sofram horrivelmente e raramente sintam tanto medo e tanta infelicidade, caso sobrevivam, a experiência tida dá-lhes uma nova visão de todas as demais coisas. Aquilo que, na vida civil, é comummente chamado heroísmo e sacrifício torna-se trivial, a amizade e a coragem assumem um significado novo e mais intenso e as suas vidas passam a ser influenciadas pela recordação de terem participado em algo superior a si

próprios. Eis a observação de um escritor, no fim da Guerra Civil Americana, seguramente um dos conflitos mais sangrentos e terríveis dos tempos

modernos: “Um dos veteranos de Sherman, ao regressar a casa com os outros, descobriu que, quando os exércitos se diluíam no coração do povo, a adaptação era um pouco difícil. Os homens tinham estado em toda a parte e visto tudo, a maior experiência da vida tinha acabado, deixando ainda muita vida para ser vivida, e iria ser difícil descobrir um objectivo comum nos dias sossegados da paz […]“2

E, se o mundo se “enchesse”, por hipótese, de democracias liberais, deixando

E, se o mundo se “enchesse”, por hipótese, de democracias liberais, deixando de existir tirania e opressão contra as quais fosse digno lutar?

A experiência demonstra que, se os homens não puderem lutar por uma causa justa por esta ter triunfado numa geração anterior, acabarão por lutar contra ela. Lutarão por lutar. Lutarão, por outras palavras, para fugir ao tédio, pois não conseguem imaginar um mundo

sem luta. E, se a maior parte

do mundo em que viverem for caracterizada por uma democracia liberal próspera e pacífica, acabarão por lutar contra a paz e a prosperidade e contra a democracia.

Uma tal psicologia pode ser apontada como estando por detrás da erupção dos événements* franceses de 1968. Os estudantes que tomaram temporariamente Paris, derrubando o general de Gaulle, não tinham qualquer razão "racional" para se revoltar, pois eram, na sua maioria, filhos mimados de

uma das mais livres e prósperas sociedades da terra. Foi precisamente a ausência de luta e de sacrifício nas suas vidas medianas que os impeliu a sair para as ruas e a enfrentar a polícia. Embora muitos estivessem apaixonados por fragmentos de ideias impossíveis de pôr em prática, como o

maoísmo, não tinham qualquer modelo para uma sociedade melhor. No entanto, a essência do seu protesto era irrelevante; o que eles rejeitavam era a vida numa sociedade em que os ideais já não tinham lugar.

O tédio, aliado à paz e à prosperidade, tem tido consequências muito mais graves no passado. Veja-se, por exemplo, a primeira guerra mundial. A origem deste conflito permanece até hoje complexa e tem sido objecto de profundas análises e controvérsia. As interpretações das causas da guerra, incluindo o militarismo e o nacionalismo germânicos, o colapso progressivo do equilíbrio de poder europeu, a maior rigidez do sistema de alianças, os incentivos à preempção e à transgressão, através da doutrina e da tecnologia, a estupidez e irresponsabilidade de dirigentes individuais, tudo isso contém elementos da verdade. Mas existia um outro factor, intangível, mas crucial, conducente à guerra: muitas populações europeias queriam a guerra por estarem simplesmente fartas do tédio e da falta de companheirismo da

vida civil. Muitas análises do processo que levou à guerra centram-se em tomadas de decisão estratégicas, racionais, e ignoram o enorme entusiasmo popular que ajudou a empurrar todos os países para a mobilização. O duro popular que ajudou a empurrar todos os países para a mobilização. O duro

* Em francês no original: "acontecimentos". (N. da T.)

ultimato austro-húngaro à Sérvia, no seguimento do assassinato do arquiduque Franz Ferdinand em Sarajevo, foi recebido em Berlim com exaltadas manifestações populares de apoio à Áustria e à Hungria, não obstante a Alemanha não estar directamente envolvida na questão. Em finais de Julho

e inícios de Agosto de 1914 ocorreram, durante sete críticos dias, gigantescas manifestações nacionalistas em frente ao Ministério dos Negócios Estrangeiros e à residência do Kaiser; quando este chegou a Berlim vindo de Potsdam, a 31 de Julho, a sua caravana foi recebida por uma multidão clamando pela guerra. Foi essa a atmosfera que envolveu as tomadas de

decisões fundamentais que levaram à guerra 3. Essas cenas repetiram-se nessa mesma semana em Paris, Petrogrado, Londres e Viena. Grande parte da exuberância dessas multidões reflectia o sentimento de que a guerra levaria finalmente à unidade nacional e à cidadania, ao triunfo sobre as divisões entre o capitalismo e o proletariado, o protestantismo e o catolicismo, o trabalhador rural e o operário, que caracterizavam a sociedade civil. Uma testemunha descreveu assim o sentimento das multidões em Berlim: "Ninguém conhece ninguém. No entanto, estão todos tomados por uma intensa emoção: guerra, guerra e um sentimento de companheirismo."'

Em 1914, a Europa tinha conhecido cem anos de paz desde que o último e mais importante conflito continental fora resolvido pelo Congresso de Viena. Esse século tinha assistido ao florescimento de uma moderna civilização tecnológica à medida que a Europa se industrializava, civilização essa que trazia consigo uma extraordinária prosperidade material e a emergência de uma sociedade de classe média. As manifestações a favor da guerra, que ocorreram nas diferentes capitais da Europa em Agosto de 1914, podem ser vistas como revoltas contra essa civilização mediana, segura e próspera, mas vazia de revoltas contra essa civilização mediana, segura e próspera, mas vazia de desafios. A crescente isothymia da vida quotidiana já não era suficiente. A megalothymia ressurgia em grande escala: não a megalothymia pessoal dos príncipes, mas de nações inteiras em busca do reconhecimento do seu valor e dignidade.

Na Alemanha, a guerra foi, sobretudo, vista por muitos como uma revolta contra o materialismo do mundo comercial produzido pela França e pelo arquétipo da sociedade burguesa, a Grã-Bretanha. É certo que a Alemanha tinha muitas queixas específicas contra a ordem existente na Europa, desde a política colonial e naval que era praticada à ameaça da expansão económica da Rússia. No entanto, ao analisar as justificações alemãs para a guerra, salta à vista a insistência na necessidade de um tipo de luta sem objectivo, uma luta que teria efeitos morais purificantes, independentemente de a Alemanha conquistar colónias ou de ganhar a liberdade de navegação.

Os comentários de um jovem estudante alemão a caminho da frente de batalha, em Setembro de 1914, eram típicos: apesar de denunciar a guerra como sendo "terrível, indigna de seres humanos, estúpida, ultrapassada e destrutiva em todos os sentidos", chegou, mesmo assim, à conclusão de

Nietzsche de que "a questão decisiva é sempre a disposição para o sacrifício, e não o objecto do sacrifício"5. O Pflicht, ou dever, não era entendido como uma questão de interesse próprio ou de obrigação contratual; era um valor moral absoluto, demonstrativo da força interior e da superioridade em relação ao materialismo e à determinação natural. Era o começo da liberdade e da criatividade.

O pensamento moderno não ergue barreiras a uma futura guerra niilista contra a democracia liberal por parte dos que nela vivem. O relativismo - a doutrina que sustenta que todos os valores são meramente relativos e que ataca todas as "perspectivas privilegiadas" - deve acabar também por corroer os valores democráticos e tolerantes. O relativismo não é uma arma que possa ser apontada selectivamente contra inimigos escolhidos. Atira indiscriminadamente, atingindo não apenas os fundamentos dos dogmas "absolutistas" e das certezas da tradição não apenas os fundamentos dos dogmas "absolutistas" e das certezas da tradição ocidental, mas também a sua ênfase na tolerância, diversidade e liberdade de pensamento. Se nada é absolutamente verdade, se todos os valores são culturalmente determinados, princípios acarinhados, como o da igualdade humana, terão também de ser marginalizados.

O melhor exemplo é o pensamento do próprio Nietzsche. Nietzsche acreditava que a perspectiva do homem de que nada era verdade tinha tanto de ameaça como de oportunidade. Ameaça, porque, como já foi referido, corroía a possibilidade de vida "dentro de um horizonte". Oportunidade, porque também permitia a total libertação humana de anteriores restrições

morais. Para Nietzsche, a expressão última da criatividade humana não era a arte, mas a criação de algo mais elevado: novos valores. O seu projecto, assim que se libertou dos enredos de anteriores filosofias que postulavam a possibilidade da verdade ou bem absolutos, era o de "reavaliar todos os valores", a começar pelo cristianismo. Procurou deliberadamente enfraquecer a fé na igualdade humana, com o argumento de que não passava de um preconceito imposto pelo cristianismo. Nietzsche tinha esperança de que o

princípio da igualdade cedesse, um dia, lugar a uma moralidade que justificasse o domínio dos fracos pelos fortes e acabou glorificando o que se assemelha a uma doutrina de crueldade. Ele detestava sociedades diversificadas e tolerantes, preferindo as intolerantes, instintivas e sem remorsos - a casta indiana Chandala, que tentou produzir raças de homens distintas, ou as "loiras bestas de rapina" que, "sem hesitar, lançavam as [suas) terríveis garras contra a populaça" 6. A ligação de Nietzsche ao fascismo alemão tem

sido debatida até à exaustão e, embora possa ser ilibado das acusações tacanhas de ter sido o fundador das doutrinas simplistas do nacional-socialismo, a relação entre o seu pensamento e o nazismo não é acidental. Tal como aconteceu com o seu seguidor, Martin Heidegger, o relativismo de Nietzsche destruiu todos os apoios filosóficos que davam consistência à democracia liberal ocidental, substituindo-a por uma doutrina de força e

domínio 7. Nietzsche acreditava que a era do niilismo europeu, que ajudara a inaugurar, levaria a "imensas guerras" do espírito, guerras sem objectivos, excepto o de afirmar a própria guerra.

O moderno projecto liberal tentou transferir a base das sociedades humanas do thymos para o terreno mais seguro do desejo. A democracia liberal "resolveu" o problema da megalothymia, constrangendo-a e sublimando-a através de uma complexa teia de

arranjos institucionais - o princípio da soberania popular, o estabelecimento de direitos, o império da lei, a separação de poderes, *etc.* O liberalismo tornou também possível o moderno mundo económico, libertando o desejo de todas as restrições de aquisição e aliando-o à razão sob a forma da ciência natural moderna. Um campo de empreendimento novo, dinâmico e infinitamente mais rico ficou repentinamente à disposição do homem. Segundo os teóricos anglo-saxónicos do liberalismo, os senhores ociosos deveriam ser persuadidos a abdicar da sua vã glória e a descer à realidade deste mundo económico. O thymos teria de ser subordinado ao desejo e à razão, isto é, ao desejo guiado pela razão.

Hegel compreendeu também que a mudança fundamental que ocorrera na vida moderna fora a domesticação do senhor e a sua metamorfose em homem económico. Mas ele entendia que isso não significava tanto a abolição do thymos quanto a sua transformação numa nova e, segundo ele, mais elevada forma. A megalothymia de alguns teria de dar lugar à isothymia dos muitos. Os homens não deixariam de ter peito forte, mas ele

não se encheria já com um orgulho tão dominador. Os que o mundo antigo, pré-democrático, não conseguiu satisfazer constituíam a grande maioria da humanidade; os que o mundo moderno do reconhecimento universal deixa insatisfeitos são, porém, em muito menor número. Daí derivam a estabilidade e a força da democracia no mundo contemporâneo.

A obra da vida de Nietzsche pode ser vista, em grande medida, como um esforço para fazer pender novamente a balança para o lado da megalothymia. A cólera dos guardiães de Platão já não teria de ser refreada por qualquer conceito do bem comum. Não haveria bem comum: todos os esforços para definir um tal bem reflectiriam simplesmente a força dos que fariam tal definição. Um bem comum que protegesse a auto-satisfação do último homem seria, certamente, algo empobrecedor. Daí em diante não existiriam guardas bem ou mal treinados, mas apenas guardas mais ou menos coléricos. Distinguir-se-iam, por conseguinte, uns dos outros primariamente pela força da sua cólera - isto é, pela conseguinte, uns dos outros primariamente pela força da sua cólera - isto é, pela sua capacidade para impor aos outros os seus “valores”. Em vez de ser uma de três partes, como o fora para Platão, o thymos tornar-se-ia a totalidade do homem.

Olhando para trás, nós, que vivemos na idade antiga da humanidade, podemos chegar à seguinte conclusão: nenhum regime - nenhum sistema socioeconómico- é capaz de satisfazer todos os

homens em todos os lugares.

320

Isto é também válido para a democracia liberal. Não se trata da incompletude da revolução democrática, quer dizer, do facto de as bênçãos da liberdade e da igualdade não se terem ainda estendido a todos os povos.

A insatisfação acontece antes onde a democracia triunfou mais completamente: trata-se de uma insatisfação a respeito da liberdade e da igualdade.

Aqueles que continuam irrealizados terão sempre potencialidades para reiniciar a história.

Além disso, parece que o reconhecimento racional não é auto-suficiente, tendo necessidade de apoio de formas de reconhecimento pré-modernas e não universais para poder funcionar. A democracia estável exige uma cultura democrática por vezes irracional e uma sociedade civil espontânea, fundamentada em tradições pré-liberais. A prosperidade capitalista desenvolve-se melhor através de uma forte ética de trabalho, a qual, por seu turno, depende dos fantasmas de crenças religiosas mortas, se não mesmo dessas próprias crenças ou de uma dedicação irracional à nação ou à raça. O reconhecimento de grupo pode constituir um melhor suporte para a actividade económica e a vida comunitária do que o reconhecimento universal, pois, mesmo que aquele acabe por se revelar irracional, tal irracionalidade pode levar muito tempo até corroer a sociedade que a pratica. Donde, para além

de o reconhecimento universal não ser universalmente satisfatório, também a aptidão das sociedades demo-liberais para se estabilizarem e se manterem em bases racionais por períodos prolongados levantar algumas reticências. bases racionais por períodos prolongados levantar algumas reticências.

Aristóteles acreditava que a história seria mais cíclica que secular, porque todos os regimes eram de algum modo imperfeitos e essas imperfeições levariam as pessoas a um constante desejo de mudar o regime em que viviam.

Não será tudo o que acabámos de dizer também aplicável à moderna democracia? Seguindo a linha de pensamento de Aristóteles, poder-se-ia postular que uma sociedade de últimos homens, totalmente baseada no desejo e na razão, daria lugar a uma outra de primeiros homens bestiais, procurando apenas o reconhecimento, e vice-versa, numa alternância sem fim.

E, todavia, os dois esteios deste par de sociedades não são exactamente iguais. A alternativa de Nietzsche obriga-nos a romper completamente com a parte desiderativa da alma. Este século deu-nos a conhecer as horrendas consequências do esforço para ressuscitar a megalothymia desenfreada, uma vez que já sofremos algumas das "imensas guerras" profetizadas por Nietzsche. As multidões de Agosto de 1914, que clamavam pela guerra, obtiveram mais do que o sacrifício e o perigo a que aspiravam. O curso subsequente da primeira guerra mundial demonstrou que, quaisquer que tenham sido os benefícios dos seus efeitos secundários na edificação do carácter ou da comunidade, esses benefícios foram completamente anulados

pela destrutividade das suas consequências directas. No século XX, arriscar a vida numa batalha sangrenta tornou-se algo profundamente democratizado. Mais do que prova de um carácter excepcional, transformou-se em

experiência forçada para vastas massas de homens e, finalmente, para mulheres e crianças também. Não trouxe consigo a satisfação de um reconhecimento, mas sim a morte anónima e vã. Longe de reforçar a virtude ou a criatividade, a guerra contemporânea minou a fé popular no conteúdo de conceitos como coragem e heroísmo e fomentou um profundo estado de alienação e anomalia entre os que nela intervieram. Se os homens do futuro se entediarem com a paz e a prosperidade e procurarem novas lutas e desafios "tímicos", as consequências podem revelar-se ainda mais horrendas, pois possuímos agora armas, nucleares e outras, de destruição maciça que poderão matar milhares instantânea e outras, de destruição maciça que poderão matar milhares instantânea e anonimamente.

O imponente mecanismo da ciência natural moderna, que descrevemos na parte II deste livro, esse mecanismo, impulsionado por

um desejo ilimitado, guiado pela razão, continua a ser um obstáculo ao renascimento da história

e do regresso do primeiro homem. A ressurgência da megalothymia no mundo moderno significaria uma ruptura com esse poderoso e dinâmico mundo económico e uma tentativa para destruir a lógica do desenvolvimento tecnológico. Está provado que esse tipo de ruptura pode ser possível em determinadas alturas e locais - como, por exemplo, quando

países como a Alemanha e o Japão se imolaram na busca de um reconhecimento como nação -, mas é duvidoso que o mundo globalmente possa suportar essa ruptura por longos períodos de tempo. A Alemanha e o Japão, durante as guerras da primeira metade do século XX, foram impelidos pelo desejo de reconhecimento da sua superioridade, mas acreditavam também

estar a proteger o seu futuro económico, numa visão neomercantilista, com a conquista de Lebensraum* ou “esferas de co-prosperidade”. Experiências subsequentes nos dois países demonstraram que a segurança económica se obtinha com muito mais facilidade através do comércio livre do que pela

guerra e que a via da conquista militar acabava por destruir completamente os valores económicos.

Ao analisar a América contemporânea, não me parece que se esteja perante um problema de excesso de megalothymia. Os jovens diligentes que marcham para as Faculdades de Direito ou de Gestão e que ansiosamente vão dando forma ao seu curriculum vitae, na esperança de poderem manter os estilos de vida a que se sentem com direito, parecem encontrar-se muito mais em perigo de se transformarem em últimos homens do que em reviverem as paixões do primeiro homem. Para eles, o projecto liberal de preencher uma vida com bens materiais, num quadro de ambições seguras e aprovadas, parece ser suficiente. É difícil detectar grandes aspirações por

realizar ou paixões irracionais espreitando sob a aparência do jovem médio licenciado em Direito.

* Em alemão no original: “espaço vital”. (N. da T.)

O mesmo acontece noutras partes do mundo pós-histórico. Durante os anos 80, os dirigentes dos países da Europa ocidental não pareciam dispostos a grandes lutas ou sacrifícios quando confrontados com questões como a guerra fria, a erradicação da fome no Terceiro Mundo ou a acção militar contra o terrorismo. Havia fanáticos entre os jovens que militavam no Exército Vermelho alemão ou nas Brigadas Vermelhas italianas, mas isso não passava de uma pequena franja lunática que sobrevivia com o auxílio soviético. Depois dos momentosos acontecimentos do Outono de 1989, na

Europa do Leste, um número significativo de alemães começou a ter dúvidas sobre a sensatez da unificação, porque iria ser muito dispendiosa. Isto não constitui a referência de uma civilização coesa como o aço, pronta a imolar-se na fogueira de novos e imprevisíveis fanatismos, mas sim de uma civilização perfeitamente satisfeita com aquilo que é e com o que virá a ser.

Platão defendeu que, embora o thymos fosse a base de todas as virtudes, não era em si mesmo bom ou mau, necessitando de aprendizagem para que pudesse servir o bem comum. Por outras palavras, o thymos tinha de ser dirigido pela razão e transformado em aliado do desejo. A cidade justa era aquela em que as três partes da alma se sentissem realizadas, estivessem em equilíbrio sob a égide da razão. Era extremamente difícil obter o regime perfeito, por ser necessário satisfazer simultaneamente o homem total: a sua

razão, o desejo e o thymos. Mas, mesmo que não fosse possível nos regimes existentes satisfazer totalmente o homem, o melhor regime oferecia um padrão pelo qual se poderiam aferir os regimes existentes. O regime que melhor satisfizesse em simultâneo as três partes da alma era o melhor.

Quando este modelo é comparado com as alternativas históricas disponíveis, parece ser a democracia liberal a que oferece melhores perspectivas às três partes. Se não puder ser considerada, “em teoria”, o regime mais justo, poderá partes. Se não puder ser considerada, “em teoria”, o regime mais justo, poderá servir, “na prática”, como o mais justo dos regimes. Como

ensina Hegel, o liberalismo moderno não se fundamenta tanto numa abolição do desejo de reconhecimento quanto na sua transformação numa forma mais racional. Se o thymos não é inteiramente preservado nas suas manifestações anteriores, também não é inteiramente

rejeitado. Além disso, nenhuma sociedade liberal existente se baseia exclusivamente na isothymia; todas têm de permitir um certo grau de megalothymia segura e controlada, mesmo que tal contradiga os princípios declarados.

Se é verdade que o processo histórico assenta nos pilares geminados do desejo e do reconhecimento racionais e que a democracia liberal moderna é o sistema político que melhor satisfaz os dois dentro de um certo equilíbrio, parece que a principal ameaça à democracia seria a nossa própria confusão acerca do que está, na realidade, em causa. Embora as sociedades modernas tenham evoluído em direcção à democracia, o pensamento moderno chegou a um impasse, incapaz de decidir consensualmente o que é o homem e o que constitui a sua dignidade específica; consequentemente,

incapaz de definir os direitos do homem. Isto abre caminho, por um lado; a uma hiperintensificada exigência visando o reconhecimento de direitos iguais e, por outro, a uma relibertação da megalothymia 9. Esta confusão no pensamento pode ocorrer não obstante a história estar a ser conduzida numa direcção coerente, pelo desejo e pelo reconhecimento racionais, e apesar de a democracia liberal constituir, efectivamente, a melhor solução possível para o problema humano.

É possível que, se os acontecimentos continuarem a desenrolar-se como nas últimas décadas, a ideia de uma história direccional e universal rumo à democracia liberal possa ser mais plausível para as pessoas e que o impasse

relativista do pensamento moderno se resolva. Isto é, o relativismo cultural (uma invenção europeia) pareceu plausível no nosso século a partir do momento em que, pela primeira vez, a Europa se viu confrontada seriamente com culturas não europeias, através do colonialismo e de descolonização. Muitos dos europeias, através do colonialismo e de descolonização. Muitos dos desenvolvimentos do século passado - o declínio da autoconfiança moral da civilização europeia, o surgimento do Terceiro Mundo e a emergência de novas ideologias-vieram reforçar a fé no relativismo. No entanto, se, com o tempo, um número cada vez maior de sociedades

com culturas e histórias diversificadas exibirem similares padrões de

desenvolvimento a longo prazo, se continuar a existir uma convergência no tipo de instituições que governam as sociedades mais avançadas e se o desenvolvimento económico continuar a homogeneizar a humanidade, a ideia do relativismo poderá parecer ainda muito mais estranha. As aparentes diferenças entre as "linguagens do bem e do mal" dos povos surgirão como um artefacto do seu particular estádio de desenvolvimento histórico.

A humanidade assemelhar-se-á, mais do que a milhares de rebentos florescendo numa certa quantidade de botões, a uma longa caravana de carruagens numa estrada. Algumas chegarão à cidade rápida e energicamente, enquanto outras ficarão paradas no deserto, ou atolar-se-ão nos sulcos do último desfiladeiro da montanha. Algumas, atacadas pelos Índios, arderão e serão abandonadas pelo caminho; outras, sob o choque da batalha, perderão o seu sentido de orientação e tomarão temporariamente o caminho errado, enquanto uma ou outra, cansada da viagem, decidirá acampar permanentemente ao longo da estrada. Outras ainda terão encontrado vias alternativas à estrada principal, embora acabem por descobrir que, para chegarem à cordilheira final, terão de usar o mesmo desfiladeiro. Todavia, a grande maioria das carruagens rolará vagarosamente, acabando, eventualmente, por atingir o destino. As carruagens são semelhantes: embora pintadas de cor diferente e construídas com materiais diversos, cada uma tem quatro rodas e é puxada por cavalos, transportando no interior uma família que espera e reza por uma viagem segura. As aparentes diferenças na situação de cada uma delas não parecerão reflectir distinções permanentes e necessárias entre as pessoas

que as utilizam, mas apenas o produto das suas posições distintas ao longo do caminho.

Alexandre Kojève acreditava que a história acabaria por se vingar da sua própria racionalidade. Isto é, chegariam ao fim da viagem tantas carruagens que qualquer pessoa que observasse a chegada seria forçada a admitir ter havido uma só viagem e um só destino. É duvidoso que seja esse o ponto

em que nos encontramos, pois, não obstante a recente revolução

liberal ao nível mundial, a visão que nos é possível sobre a direcção e percursos das carruagens continua provisoriamente inconclusiva. Em última análise, e caso a maioria das carruagens chegue eventualmente ao destino, também não sabemos se os seus ocupantes, ao olharem em redor, não julgarão inadequadas as novas circunstâncias e resolverão dar início a uma nova e mais distante viagem.

32

5

NOTAS

À GUISA DE INTRODUÇÃO

1 “The End of History”, in The National Interest, vol. 16, 1989, pp. 3-18.

2 Como uma primeira tentativa para responder a algumas destas críticas veja-se “Reply to My Critics”, in The National Interest, vol. 18, 1989-90, pp. 21-28.

3 Locke, e especialmente Madison, compreenderam que um dos fins do governo republicano era a salvaguarda da auto-afirmação orgulhosa dos seus cidadãos. Ver pp. 189-191 e nota 15, pp. 166 e 349-350.

CAPíTULO 1 O NOSSO PESSIMISMO

1 Emile Fackenheim, God’s Presence in History: Jewish Affrmations and Philosophical Reflections, Nova lorque, New York University Press, 1970, pp. 5-6.

2 Robert Mackenzie, The Nineteenth Century -A History, cit. em R. G. Collingwood, The Idea of History, Nova Iorque, Oxford University Press, 1956, p. 146.

3 Encyclopaedia Britannica, 11 e ed., Londres, 1911, vol. 27, p. 72.

4 Norma Angell, The Great Illusion: A Study of the Relation of Military Power to National Advantage, Londres, Heinemann, 1914.

5 Paul Fussell, The Great War and Modern Memory, Nova Iorque, Oxford University Press, 1975.

6 Este ponto é tocado em Rites of Spring: The Great War and the Birth of the Modern Age, de Modris Ecksteins, Boston, Houghton Mifflin,1989, pp.176-191; ver também Fussel,1975,

pp. 18-27.

7 Erich Maria Remarque, All Quiet on the Western Front, Londres, G. P. Putnam's and Sons, 1929, pp. 19-20.

8 Cit. em Ecksteins, 1989, p. 291.

9 Esta questão é abordada em Jean-François Revel, "But We Follow the Worse [...]", in The National Interest, vol. 18, 1989-90, pp. 99-103.

10 Ver a resposta de Gertrude Himmelfarb ao artigo original "The End of History?", in The National Interest, vol. 16, 1989, pp. 25-26. Ver também Leszek Kolakowsky, "Uncertainties

of a Democratic Age", in Journal of Democracy, vol. 1, n." 1, 1990, pp. 47-50.

11 Os sublinhados são meus. Henry Kissinger, "The Permanent Challenge of Peace: US Policy Toward the Soviet Union", in American Foreign Policy, 3 a ed., Nova lorque, Norton,

1977, p. 302.

12 Isto inclui o autor, que em 1984 escreveu que "os observadores americanos da União Soviética têm vindo a seguir um modelo bastante coerente ao destacarem os problemas do

sistema soviético e subestimarem a sua eficiência e dinamismo". Crítica de Robert Byrnes (ed.), After Brezhnev, in The American Spectator, vol. 17, n.o 4, 1984, pp. 35-37.

13 Jean-François Revel, How Democracies Perish, Nova Iorque, Harper and Row, 1983, p. 3.

14 Jeanne Kirkpatrick, "Dictatorships and Double Standards", in Commentary, vol. 68, 1979, pp. 34-35.

Commentary, vol. 68, 1979, pp. 34-35.

15 Para uma boa crítica de Revel, escrita antes da perestroika e do glasnost, ver Stephen Sestanovich, "Anxiety and Ideology", in University of Chicago Law Reváew, vol. 52, n.o 2, 1985, pp. 3-16.

16 Reve1 (1983), p. 17. Não é totalmente claro até que ponto Revel acreditava nos seus próprios enunciados mais radicais acerca das relativas forças e fraquezas da democracia e do

totalitarismo. A sua ironia quanto aos défices democráticos pode, na sua maior parte, ser atribuída a uma necessidade retórica de fazer despertar os seus parceiros democráticos de um evidente torpor e alertá-los para a ameaça do poderio soviético. É óbvio que, se ele realmente acreditasse que as democracias são tão imprestáveis quanto ele por vezes as retrata, não faria sentido que escrevesse How Democracies Perish.

17 Jerry Hough, The Soviet Union and Social Science Fheory, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1977, p. 8. Hough chega a dizer que "Há, evidentemente, estudiosos que poderiam sugerir que a participação política na União Soviética é, de certa forma, irreal […] que a palavra pluralismo nunca pode ser usada na verdadeira acepção do termo para descrever a União Soviética […] Esse tipo de afinações não me parece merecer uma discussão mais prolongada e séria".

18 Hough (1977); p. 5. Nesta sua versão do clássico de Merle Fainsod sobre o comunismo soviético, How the Soviet Union is Governed, Jerry Hough dedica um longo capitulo ao velho Soviete Supremo da era Brezhnev, que ele defende como um fórum onde se articulam e protegem interesses sociais. É curioso este capítulo, feito à luz das actividades dos deputados do Congresso do Povo e do novo Soviete Supremo, criado por Gorbachev depois da 19ª Conferência do Partido, em 1988, e dos Sovietes Supremos das diversas repúblicas que emergiram a partir de 1990. Ver How the Sováet Union is Governed, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1979, pp. 363-380.

19 James MacAdams, Crisis in the Soviet Empire: Three Ambiguities in Search of a Prediction", in Comparative Politics, vol. 20, ná I, 1987, pp. 107-118.

20 Sobre o contrato socia soviético ver Peter Hauslohner, "Gorbachev's Social Contract", in Soviet Economy, vol. 3, 1987, pp. 54-89.

21 Ver, por exemplo, o argumento de T. H. Rigby, que diz que os países comunistas atingiram a legitimidade com base numa "racionalização de objectivos". T. H. Rigby e Ference Feher (eds.), "Introduction: Political Legitimacy, Weber and Communist Mono-Organizational Systems", in Political Legitimation in Communist States, Nova Iorque, St. Martin's

Press, 1982.

22 Samuel Huntington, Political Order in Changing Societies, New Haven, Yale University Press,1968, p.1. Ver também as conclusões de Timothy J. Colton em The Dilemma of Reform

in the Soviet Union, ed. revista e aumentada, Nova Iorque, Council on Foreign Relations, 1986, pp. 119-122.

23 para uma ciescrição geral ver Dankwart A. Rustow, “Democracy: A Global Revolution?”, in Foreign Affairs, vol. 69, n.o 4, 1990, pp. 75-90.

CAPÍTULO 2 A FRAQUEZA DOS ESTADOS FORTES I

1 O conceito de legitimação foi profundamente desenvolvido por Max Weber, autor da famosa divisão tripartida das formas de autoridade em tradicional, racional e carismática. A questão de qual destas categorias weberianas melhor caracteriza a autoridade em países totalitários, como a Alemanha nazi ou a União Soviética, tem sido consideravelmente debatida.

Ver, por exemplo, os diversos ensaios de Rigby e Feher (1982). As primeiras análises de Weber sobre tipos de autoridade encontram-se na obra The Theory of Social and Economic Organization, ed. por Talcott Parsons, Nova Iorque, Oxford University Press,1947, pp. 324-423. A dificuldade de enquadrar os estados totalitários nas categorias de Weber deixa perceber uma certa limitação deste sistema de tipos ideais, um tanto formal e artificial. deste sistema de tipos ideais, um tanto formal e artificial.

2 Esta questão é levantada na resposta de Kojève a Strauss, “Tyranny and Wisdom”, in Leo Strauss, On Tyranny, Ítaca, N. I., Cornell University Press, 1963, pp. 152-153.

3 A dissidência interna contra Hitler foi manifesta no atentado contra a sua vida em Julho de 1944 e ter-se-ia provavelmente tornado tão alargada quanto o foi na União Soviética, tivesse o regime durado

mais algumas décadas.

4 Sobre este assunto ver Guillermo O'Donnel e Philippe Schmitter, Transitions from Authoritarian Rule: Tentative Conclusions about Unçertain Democracies, Baltimore, Johns

Hopkins University Press, 1986d, p. 15.

5 O estudo clássico desta matéria é The Breakdown of Democratic Regimes: Crisis, Breakdown, and Reequilibration, de Juan Linz (ed.), Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978.

6 Excerto da afirmação de um jornalista suíço em Philippe C. Schmitter, "Liberation by Golpe: Retrospective Thoughts on the Demise of Authoritarianism in Portugal", in Armed

Forces and Society, vol. 2, nº 1, 1975, pp. 5-33.

7 Ver ibid.; e Thomas C. Bruncau, "Continuity and Change in Portuguese Politics: Ten Years After the Revolution of 25 April 1974", in Geoffrey Prifham (ed.), The New Mediterranean Democracies: Regáme Transition in Spain, Greece and Portugal, Londres, Frank Cass, 1984.

8 Kenneth Maxwell, "Regime Overthrow and the Prospects for Democratic Transition in Portugal", in Transitions from Authoritarian Rule: Southern Europe, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1986c, p. 136.

9 Ver Kenneth Medhurst, "Spain's Revolutionary Pathway from Dictatorship to Democracy", in Pridham (1984), pp. 31-32; e José Casanova, "Modernization and Democratization: Reflections on Spain's Transition to Democracy", in Social Research, vol. 50,1983, pp. 929-973.

10 José María Maravall e Julian Santamaría, "Political Change in Spain and the Prospects for Democracy", in O'Donnell e Schmitter (1986c), p. 81. De acordo Prospects for Democracy", in O'Donnell e Schmitter (1986c), p. 81. De acordo com uma sondagem levada a cabo em Dezembro de 1975, 42,2 % dos inquiridos e 51,7 % dos que manifestaram opinião mostraram-se a favor das mudanças necessárias para colocar a Espanha a par dos países democráticos da Europa ocidental. John F. Coverdale, The Political Transformation of Spain after Franco, Nova lorque, Praeger, 1979, p. 17.

11 Apesar da oposição dos franquistas mais irredutíveis, 77,7 % dos

eleitores recenseados votaram no referendo de Dezembro de 1976, dos quais 94,2 % votaram sim. Coverdale (1979), p. 53.

12 Nikiforos Diamandouros, “Regime Change and the Prospects for Democracy in Greece: 1974-1983”, in O’Donnell e Schmitter (1986c), p. 1 8.

13 A falta de autoconfiança no seio dos militares foi evidenciada pela reafirmação da hierarquia tradicional de comando que destruiu a base de poder do homem forte do regime, o brigadeiro-general Demetrios Ioannides, com a ajuda da ameaça de um golpe pelo terceiro exército. P. Nikiforos Diamandouros, “Transition to, and Consolidation of, Democratic Politics in Greece, 1974-1983: A Tentative Assessment”, in Pridham (1984), pp. 53-54.

14 Ver Carlos Waisman, “Argentina: Autarkic Industrialization and Illegitimacy”, in Larry Diamond, Juan Linz e Seymour Martin Lipset (eds.), Democracy in Developing Countries, vol. 4, Latin America, Boulder, Colo., Lynne Reinner, 1988b, p. 85.

15 Cynthia McClintock, “Peru: Precarious Regimes, Authoritarian and Democratic”, in Diamond e outros (1988b), p. 350. Além disso, a nítida polarização entre a oligarquia tradicional

e o partido reformista do país, APRA, abrandara já o suficiente para pemiitir a eleição de um presidente aprista em 1985.

16 Sobre este período da histbria brasileira ver Thomas E. Skidmore, The Politics ofMilitary Rule in Brazil, 1964-1985, Nova Iorque, Oxford University Politics ofMilitary Rule in Brazil, 1964-1985, Nova Iorque, Oxford University Press, 1988, pp. 210-255.

17 Charles Guy Gillespie e Luis Eduardo Gonzalez, “Uruguay: The Survival of Old and Autonomous Institutions”, in Diamond e outros (1988b), pp. 223-226.

18 Verwoerd, ministro para os assuntos indígenas depois de 1950 e primeiro-ministro de 1961 a 1966, estudou na Alemanha nos anos 20, tendo regressado à África do Sul com uma teoria “neofichtiana” do povo. Ver T. R. H. Davenport, South Africa: A Modern History,

Joanesburgo, Mcmillan South Africa, 1987, p. 318

19 Cit. em John Kane-Berman, South Africa's Silent Revolution, Joanesburgo, Instituto Sul-Africano para as Relações Raciais, 1990, p. 60. A declaração foi feita durante a campanha eleitoral de 1987.

20 A estes casos podemos acrescentar o Iraque de Saddam Hussein. Tal como muitos estados policiais do século XX, o haque, sob o pattido Ba'ath, parecia muito forte até os seus militares terem tombado sob o peso das bombas americanas. A sua imponente estrutura militar, a maior do Médio Oriente, que estava alicerçada nas maiores reservas de petróleo a seguir às da Arábia Saudita, demonstrou ser oca, uma vez que, no final, a população iraquiana não estava disposta a lutar pelo regime. Este estado forte demonstrou uma fraqueza crucial ao embrenhar-se em duas guerras destrutivas e desnecessárias em menos de uma década, guerras que um Iraque democrático, em sintonia com a vontade do seu povo, jamais teria travado. Embora Saddam Hussein, ao sobreviver à guerra, tenha surpreendido muitos dos seus inimigos, o seu futuro e o estatuto do Iraque como potência regional são duvidosos.

21 As greves e as manifestações tiveram alguma influência na renúncia ao poder por parte dos dirigentes autoritários da Grécia, Peru, Brasil, África do Sul, etc., embora, noutros casos, a queda do regime tivesse sido precipitada, como vimos, por uma crise externa. No entanto, de modo algum poderá afirmar-se que estes factores forçariam os antigos regimes a renunciarem ao poder, caso eles estivessem determinados a continuar.

CAPÍTULO 3 A FRAQUEZA DOS ESTADOS FORTES 11, OU COLHENDO CAPÍTULO 3 A FRAQUEZA DOS ESTADOS FORTES 11, OU COLHENDO ANANASES NA LUA

1 Em Yu. Afanaseyev (ed.), Inogo ne dano, Moscovo, Progress, 1989, p. 510.

2 A definição-padrão para totalitarismo foi enunciada em Carl J. Friedrich e Zbigniew Brzezinski, Totalitarian Dictatorship and Autocracy, 2. ed., Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1965.

3 Mikhail Heller, Cogs in the Wheel The Formation of Soviet Man, Nova lorque, Knopf, 1988, p. 30.

4 Marquês de Custine, Journeyfor Our Time, Nova Iorque, Peligrini

and Cudahy, 1951, p. 323.

5 Todos estes países do Sudeste da Europa tiveram uma evolução semelhante desde 1989. Facções do antigo regime comunista reemergiram sob uma capa “socialista”, tendo ganho

eleições mais ou menos livres, mas começaram a sofrer ataques cerrados quando as reivindicações populares se tornaram mais radicais. Este mesmo tipo de pressão derrubou o regime

búlgaro e enfraqueceu seriamente todos os outros comunistas reformados, excepto Milosevic, na Sérvia.

6 Ed. Hewett, Reforming the Soviet Economy: Equality versus Efficiency, Washignton, D. C., Brookings Institution, 1988, p. 38.

6 Anders Aslund, citando os números de Selyunin, Khanin e Abel Aganbegyan, em Aslund, Gorbachev’s Struggle for Economic Reform, Ítaca, N. I., Comell University Press, 1989, p.15. Aslund realçou que os gastos de defesa soviéticos, em termos de percentagem do PNB, estimados pela CIA em 15-17 % do produto nacional líquido para a maior parte do período

do pós-guerra, terão sido mais provavelmente de 25-30 %. Já em 1990, figuras como Eduard

Shevardnadze mencionava rotineiramente que os gastos com a defesa atingiam os 25 % do PNB da economia total soviética.

8 Ibid.

9 Para resumos destas diferentes escolas de economistas soviéticos ver Aslund (1989), pp. 3-8, e Hewett (1988), pp. 274-302. Para um exemplo representativo da crítica soviética ao planeamento centralizado ver o artigo de Gavril Popov “Restructuring of the Economy’s Management”, in Afanaseyev (1989), pp. 621-633.

10 É bastante claro que tanto Andropov como Gorbachev tinham um certo grau de consciência da magnitude do atraso da economia quando assumiram o poder e que os esforços iniciais de reforma dos dois dirigentes foram motivados pela percepção de que tinham de agir para evitar uma crise económica. Ver Marshall I. Goldman, Economic

Reform in the Age of High Technology, Nova Iorque, Norton, 1987, p. 71.

11 A maior parte das ineficiências e patologias inerentes à gestão económica centralizada, que têm vindo a ser reveladas no decurso da perestroika, foram documentadas nos anos 50

em livros como Factory and Manager in the USSR, de Joseph Berliner, Cambridge, Mass., Harvard University Press,1957, a partir de entrevistas com imigrantes. É natural que a KGB

fosse perfeitamente capaz de proporcionar análises semelhantes a dirigentes soviéticos como Andropov e Gorbachev, quando estes assumiram o poder.

12 Gorbachev, em 1985, chegou mesmo a louvar o trabalho de Estaline; em finais de 1987, ele (tal como Khruschev) ainda aprovava os actos de Estaline durante a colectivização dos

anos 30. Só em 1988 começou a defender a liberalização limitada, advogada por Bukharin e Lenine durante o período da "Nova Política Económica", nos anos 20. Ver a referência a

Bukharin nos discursos de Gorbachev no 70 ó aniversário da Grande Revolução Socialista de Outubro, a 7 de Novembro de 1987.

Socialista de Outubro, a 7 de Novembro de 1987.

13 Existem de facto nacionalistas russos de direita, como Aleksandr Prokhanov, que advogam uma ideologia de certa forma sistematicamente anticapitalista e antidemocrática que, mesmo assim, não é marxista. Aleksandr Solzhenitsyn tem sido acusado dessas tendências, mas, no fundo, ele é um apoiante, crítico, mas firme, da democracia. Ver o seu artigo "How We Are to Restructure Russia", in Literaturnaya Gazeta, n " 18, 1990, pp. 3-6.

14 Subscrevo completamente o ponto de vista de Jeremy Azrael de que o povo russo merece um pedido de desculpa dos seus inúmeros detractores ocidentais, que o julgavam incapaz de

manter uma democracia; também, por isso, a sua própria intelligentsia russofóbica lhe deve pedir desculpa.

15 Entre os acad8micos sovietólogos tem havido um longo debate quanto ao sucesso final do projecto totalitarista e sobre se o termo "totalitário" poderia ser utilizado para descrever correctamente a

URSS pós-estalinista ou os seus antigos regimes satélites da Europa do Leste. O tempo presente, como referência para o fim do período totalitário da URSS, é defendido por Andranik Migranian em “The Long Road to the European Home”, in Novyi Mir, vol. 7 1989, pp. 166-184.

16 Václav Havel e outros, The Power of the Powerless, Londres, Hutchinson, 1985, p. 27. Este termo foi também usado por Juan Linz para descrever os regimes comunistas da era de

Bsezhnev. Não é correcto afirmar que a União Soviética de Khrushchev e Brezhnev estava totalmente limitada sob um governo autoritário. Alguns sovietólogos, como Jeny Hough,

pensavam ter visto o surgimento de “grupos de interesse” ou “pluralismo institucional” na União Soviética durante os anos 60 ou 70. No entanto, embora houvesse alguma discussão e compromisso entre, por exemplo, ministérios soviéticos de economia ou entre Moscovo e as organizações provinciais do Partido, a interacção seguia um conjunto de regras bastante

restrito, definido pelo próprio estado. V. H. Gordon Skilling e Franklyn Griffiths (eds.), Interest Groups in Soviet Politics, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1971, e Hough (1979), pp. 518-529.

Press, 1971, e Hough (1979), pp. 518-529.

17 Hu Yaobang, um antigo parceiro de Deng, foi considerado pelos estudantes um propónente da reforma dentro do Partido Comunista Chinês. Para uma cronologia destes acontecimentos ver Lucian W. Pye, “Tienanmen and Chinese Political Culture”, in Asian Suvey; vol. 30, n.a 4, 1990b, pp. 331-347.

18 Isto foi sugerido por Henry Kissinger em “The Caricature of Deng as Tyrant is Unfair”, in Washington Post de I de Agosto de 1989, p. A21.

19 Ian Wilson e You Ji, “Leadership by `Lines’: China’s Unresolved Successions”, in Problems of Communism, vol. 39, n.o 1, 1990, pp. 28-44.

20 Efectivamente, estas sociedades eram consideradas tão diferentes que foram estudadas em disciplinas separadas, como Sinologia, Sovietologia ou Kremlinologia, que focavam, não

a sociedade civil global, mas somente a sociedade política, a sua suposta soberania e, muitas vezes, a política de um grupo de dez ou doze pessoas poderosas.

CAPÍTULO 4 A REVOLUÇÃO LIBERAL MUNDIAL

1 Dokumente zu Hegels Entwicklung, ed. J. Hoffmeister, Estngarda, 1936, p. 352.

2 Um resumo desta mudança é dado, entre outros, em Sylvia Nasar, “Third World Embracing Reforms to Encourage Economic Growth”, in New York Times de 8 de Julho de 1991, p. A1.

3 Para uma descrição da reavaliação da legitimidade das ditaduras Fevolueionárias que surgiram na América Latina ao longo da última década ver Robert Barros, “The Left and Democracy: Recent Debates in Latin America”, in Telos, vol. 68, 1986, pp. 49-70. Para um exemplo da confusão que os eventos na Europa do Leste provocaram na esquerda ver André

Gunder Frank, n

4 James Bryce, Modern Democracáes, vol. I, Nova Iorque, Macmillan, 1931, pp. 53-54.

5 Aceitando os requisitos de Schumpeter nas definições de democracia do século XVIII, podemos com ele afirmar que a democracia é “uma competição livre entre prováveis dirigentes, pelo voto do eleitorado”. Joseph Schumpeter, Capitalism, Socialism, and D.emocrácy, Nova Iorque, Harper Brothers, 1950, p. 284. Ver também a discussão sobre definições de democracia em Samuel Huntington, “Will More Countries Become Democratic?”, in Political Science Quarterly, vol. 99, n.o 2, 1984, pp. 193-218.

6 A universalidade do direito de voto foi um processo gradual na maior parte das democracias, incluindo a Inglaterra e os Estados Unidos; muitas democracias contemporâneas não tinham adoptado o direito de voto universal até bem dentro do século XX, podendo, no entanto, ser consideradas democracias mesmo antes disso. Ver Bryce, vol. 1, 1931, pp. 20-23.

7 No seguimento das revoluções de 1989 da Europa oriental tem havido pressões para uma maior democratização em vários países do Médio Oriente, como o Egipto e a Jordânia. No entanto, nesta parte do mundo, o islão tem constituído um importante obstáculo à democratização. Tal como ficou demonstrado nas eleições municipais da Argélia, em 1990, ou no Irão, uma década antes, mais democracia não origina necessariamente mais liberalização, uma vez que guinda ao poder fundamentalistas islâmicos desejosos de estabelecer teocracias populares.

8 Embora o Iraque seja um país islâmico, o partido Ba'ath de Saddam Hussein é uma organização nacionalista árabe explicitamente secular. As suas tentativas para se acobertar

sob o manto do islão depois da invasão do Kuwait revelaram-se hipócritas, à luz dos seus esforços iniciais em se apresentar como defensor de valores seculares contra o fanatismo do

contra o fanatismo do

não islâmico durante a guerra que travou com este país.

9 Podem, claro, desafiar a democracia liberal através de bombas e balas terroristas, um desafio significativo, mas de modo algum vital.

10 A sugestão feita no meu artigo original, “The End of History?”, de que não existiriam alternativas viáveis à democracia liberal deu origem a uma série de críticas indignadas de

pessoas que chamavam a atenção para o fundamentalismo islâmico, o nacionalismo, o fascismo e uma série de outras possibilidades. Nenhum desses críticos, no entanto, acreditava que estas alternativas fossem superiores à democracia liberal e, no decurso de toda a controvérsia à volta do artigo, ninguém, que eu saiba, sugeriu uma forma alternativa de organização social que fosse apontada como melhor

11 Várias distinções deste tipo são feitas por Robert M. Fishman, “Rethinking State and Regime: Southern Europe’s Transition to Democracy”, in World Politics, vol. 42, n ” 3,1990, pp. 422-440.

12 Este quadro baseia-se, com algumas modificações, no de Michael Doyle em “Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs”, in Philosophy and Public Affairs, vol. 12,1983a, pp. 205-235. Os requisitos de Doyle para que um país possa ser considerado uma democracia liberal incluem uma economia de mercado, um governo representativo, soberania externa e

direitos jurídicos. São excluídos os países com menos de um milhão de habitantes. É natural que a inclusão de determinados estados numa lista de democracias liberais seja

controversa. Por exemplo, a Bulgária, a Colômbia, E1 Salvador, a Nicarágua, o México, o Peru, as Filipinas, Singapura, o Sri Lanka e a Turquia são classificados pela Freedom House como apenas “parcialmente livres”, quer pela classificados pela Freedom House como apenas “parcialmente livres”, quer pela contestação a recentes

processos eleitorais, quer pelo fracasso do estado em proteger os direitos humanos individuais. Tem havido também alguns recuos: a Tailândia deixou de ser uma democracia em 1990. Por outro lado, existe uma série de países que não estão incluídos nesta lista e que se tornaram democracias muito recentemente ou se comprometeram a realizar eleições livres no futuro próximo. Ver Freedom House Survey, Freedom at Issue de Janeiro-Fevereiro de 1990.

13 Daí que a democracia ateniense tivesse sido capaz de executar o seu cidadão mais famoso, Sócrates, por este ter, de facto, exercido o seu direito de expressão, corrompendo

dessa forma os jovens.

14 Howard Wiarda, “Toward a Framework for the Study of Political Change in the Ibero-Latin Tradition”, in World Politics, vol. 25, 1973, pp. 106-135.

15 Howard Wiarda, “The Ethnocentricism of the Social Science (sic): Implications for Research and Policy”, in Review of Politics, vol. 43, n” 2, 1981, pp. 163-197.

CAPÍTULO 5 UMA IDEIA PARA UMA HISTÓRIA UNIVERSAL

1 Nietzsche, The Use and Abuse of History, Indianápolis, Bobbs-Merrill, 1957, p. 55. z Heródotó, o chamado “pai da história”, escreveu efectivamente um relato enciclopédico

das sociedades grega e bárbaras, mas com poucos elos comuns que sejam visíveis para um leitor vulgar.

3 Ver A República, liv. VII, pp. 543c-569c, e Politica, liv. vlll, pp. 1301a-1316b.

4 Sobre esta questão ver Leo Strauss, Thoughts on Machiavelli, Glencoe, I11., Free Press, 1958, p. 299.

5 Para duas perspectivas muito diferentes de tentativas passadas de elaborar uma história universal ver J. B. Bury, The ldea of Progress, Nova Iorque, Macmillan, história universal ver J. B. Bury, The ldea of Progress, Nova Iorque, Macmillan, 1932, e Robert

Nisbet, Socáal Change and History, Oxford, Oxford University Press, 1969.

6 O actual costume de numerar os anos antes e depois de Cristo, adoptado por grande parte do mundo não cristão, teve origem no trabalho de um desses historiadores cristãos do século VII, Isidoro de Sevilha. Ver R. G. Collingwood, The Idea of History, Nova Iorque, Oxford University Press, 1956, pp. 49-51.

7 Outros esforços iniciais para elaborar uma história universal incluem os de Jean B odin, De la vicissitude ou variété des choses en I'univers, e, um século mais tarde, de B ossuet, Discours sur l'histoire universelle, Paris, F. Didot, 1852. Ver Bury, pp. 37-47.

8 Cit. em Nisbet (1969), p. 104. Ver também Bury (1932), pp. 104-Ill.

9 Ver Nisbet (1969), pp. 120-121.

10 Para uma discussão do ensaio de Kant ver Collingwood, pp. 98-103, e William Galston, Kant and the Problem ofHlstory, Chicago, University of Chicago Press, 1975, em particular pp. 205-268.

11 "An idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View", in Immanuel

Kant, On History, Indianápolis, Bobbs-Memll, 1963, pp. 11-13.

12 Ibid., p.16

13 Kant, "Idea", 1963, pp. 23-26.

14 Dentro da adição empírica ou positivista são inúmeras as leituras erróneas e superfíciais sobre a obra de Hegel. Por exemplo:

No que respeita a Hegel, nem sequer penso que ele tenha talento. É um escritor indigesto.

Como mesmo os seus mais ardentes apologistas têm de admitir, o seu estilo é "inquestionavelmente escandaloso". Quanto ao conteúdo da sua obra, é apenas notável na falta de originalidade […] Dedicou, incansavelmente, mas sem qualquer réstia de brilhantismo,

pensamentos e métodos plagiados a um único propósito: lutar contra a sociedade aberta e, assim, servir o seu patrão, Frederick William, da Prússia […] De facto, a história de Hegel não mereceria ser relatada, não fossem as suas consequências mais sinistras, as quais demonstram como é fácil um palhaço tornar-se "um fazedor de história. [Karl Popper, The Open Society and Its Enemies, Princeton University Press, 1950, p. 227.)

Decorre da sua metafísica que a verdadeira liberdade consiste na obediência a uma autoridade arbitrária, que a liberdade de expressão é um mal, que a monarquia absoluta é um bem, que o estado prussiano era o melhor na altura em que escreveu, que a guerra é um bem e que seria uma infelicidade se as disputas fossem resolvidas por uma organização internacional. [Bertrand Russell, Unpopular Essays, Nova Iorque, Simon & Schuster,1951, p. 22.)

A tradição de atacar as credenciais liberais de Hegel continua com Paul Hirst:

Nenhum leitor atento da Filosofa do Direito, de Hegel, consideraria o autor um liberal.

A teoria política de Hegel reflecte o ponto de vista de um prussiano conservador que acreditava que as reformas efectuadas depois de Jena, em 1806, tinham ido longe de mais.

["Endism", in London Revlew of Books de 23 de Novembro de 1989.]

15 Esta questão é levantada em Galston (I975), p. 261.

16 Citação de uma transcrição dos seminários de Hegel sobre a história, que chegaram até nós na obra The Philosophy of Hástory, trad. de Sibree, Nova Iorque, Dover Publications,

1956, pp. 17-18.

17 "Hegel (1956), p. 19

18 Para uma boa rectificação dos pontos de vista convencionais de que Hegel era um autoritário ver Shlomo Avineri, Hegel's Theory of the Modern State, Cambridge, Cambridge University Press,1972, e Steven B. Smith, "What Is Right in Hegel's Philosophy of Right?", in American Political Science Review, vol. 83, n " I, 1989a, pp. 3-8. Para alguns exemplos de como Hegel foi mal compreendido, ainda que seja

verdade ter sido um defensor da monarquia, o seu conceito de monarquia nos parágrafos 275-286 da Filosofa do Direito aproxima-se do conceito de um chefe de estado moderno e é compatível com as monarquias constitucionais contemporâneas; longe de justificar a monarquia prussiana da sua época, tal

conceito pode ser lido como uma crítica esotérica da prática de então. É certo que Hegel se opunha a eleições directas e advogava a organização da sociedade em estados. Mas isso não

se devia a oposição ao princípio de soberania popular per se. O corporativismo de Hegel pode ser comparado à "arte de associação" de Tocqueville: num grande estado moderno, a participação

política, para ser efectiva e significativa, tem de ser medida por uma série de organizações e associações. Num estado, a cidadania não assenta no nascimento, mas na profissão, estando aberta a todos. Quanto à questão da alegada glorificação da guerra por parte de Hegel, ver parte v.

19 Para uma leitura de Hegel que realce os aspectos não deterministas do seu sistema ver Teny Pinkard, Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility, Filadélfia, Temple University Press, 1988.

20 Hegel (1956), pp. 318-323.

21 O "historicismo", neste sentido, não deve ser interpretado do mesmo modo

21 O "historicismo", neste sentido, não deve ser interpretado do mesmo modo em que o termo é utilizado por Karl Popper em The Poverty of Historicism e outros trabalhos. Com a sua usual falta de visão, Popper identifica o historicismo com a pretensão de prever o futuro a partir do passado histórico, de acordo com a qual um filósofo como Platão, que acredita na existência de uma natureza humana imutável, é tão "historicista" quanto Hegel.

22 Essa excepção foi Rousseau, cujo Second Discours apresenta um relato histórico do homem, cuja natureza dos seus desejos vai mudando radicalmente através dos tempos.

23 Isto quer dizer, entre outras coisas, que os seres humanos não estão totalmente sujeitos às leis da física que governam o resto da natureza. Inversamente, muita da ciência natural moderna fundamenta-se na premissa de que o estudo do homem pode ser integrado no estudo da natureza, dado que a essência do homem não difere da essência da natureza. Talvez seja esta premissa a responsável pela incapacidade das ciências sociais em serem consideradas "ciência".

24 Ver a discussão de Hegel sobre a natureza mutável do desejo nos parágrafos 190-195 da Filosofia do Direito.

25 Hegel sobre o consumismo: "O que os Ingleses chamam "conforto" é algo infindável e ilimitado. [Outros poder-nos-ão fazer ver que aquilo que agora tomamos como) conforto será

desconforto para outras épocas e estas descobertas não têm fim. Daí que a necessidade de um maior conforto não seja algo inato: é-nos sugerido por aqueles que querem lucrar com isso." (Sublinhados meus) Filosofia do Direito, adenda ao parágrafo 191.

26 Esta interpretação de Marx tornou-se moda devido à obra History and Class Consciousness, de Georg Lukács.

27 Sobre alguns destes pontos ver Shlomo Avineri, The Social and Political Thought of Karl Marx, Cambridge, Cambridge University Fress, 1971.

28 As conferências de Kojeve na École Pratique foram compiladas na obra Introduction à la lecture de Hegel, Paris, Gallimard, 1947, trad. inglesa de James Nichols: Introduction to the Reading ofHegel, Nova Iorque, Basic Books, 1969. Entre os alunos de Kojeve incluíam-se muitos que conheceriam a fama na Entre os alunos de Kojeve incluíam-se muitos que conheceriam a fama na geração seguinte: Raymond Quencau, Jacques Lacan, George Bataille, Raymond Aron, Eric Weil, Georges Fessard e Maurice Merlcau-Ponty. Para uma listagem completa ver Michael S. Roth, Knowing and History, Ítaca, N. I., Cornell University Press, 1988, pp. 225-227. Sobre Kojeve ver também Bany Cooper, The End of History: An Essay on Modern Hegelianism, Toronto, University of Toronto Press, 1984.

29 Raymond Aron, Memoirs, Nova lorque e Londres, Holmes and Meier, 1990, pp. 65-66.

30 Especificamente, "Desde esta data [1806] que foi que aconteceu? Absolutamente nada, o alinhamento das províncias. A Revolução Chinesa não foi mais do que a introdução do Código Napoleónico na

China". De uma entrevista na La quinzaine litéraire de 1-15 de Junho de 1968, cit. em Roth (1988), p. 83.

31 Kojève (1947), p. 436.

32 Há alguma dificuldade em considerar o próprio Kojeve um liberal, dado que professou por vezes uma grande admiração por Estaline, tendo afirmado não haver uma diferença essencial entre os Estados Unidos, a União Soviética e a China dos anos 50: "[…] se os Americanos parecem sino-soviéticos ricos, isso deve-se ao facto de Russos e Chineses não serem mais do que americanos ainda pobres, mas que estão agindo rapidamente para se tornarem

mais ricos." No entanto, este mesmo Kojève foi um dedicado funcionário da Comunidade Europeia e da França burguesa e acreditava que "os Estados Unidos já tinham atingido o estádio final do "comunismo" marxista, dado que praticamente todos os membros de uma "sociedade sem classes" podem, de agora em diante, obter tudo o que lhes pareça bom sem que para isso tenham de trabalhar mais do que desejarem". É um facto que a América e a Europa do pós-guerra desenvolveram o "reconhecimento universal" de uma forma mais completa do que a Rússia estalinista alguma vez fizera, o que tornou o Kojève liberal mais plausível do que o Kojève estalinista. Kojève (1947), p. 436. liberal mais plausível do que o Kojève estalinista. Kojève (1947), p. 436.

33 Max Beloff, "Two Historians, Arnold Toynbee and Lewis Namier", in Encounter, vol. 74, 1990, pp. SI-54.

34 Não existe um único texto que ofereça uma definição abalizada da teoria da modernização e, com o decorrer dos anos, surgiram uma série de variantes da configuração original. Para além de The Passing of Traditional Society, de Daniel Lerner, Glencoe, III., Free Press, 1958, a teoria da modernização foi aperfeiçoada nos vários trabalhos de Talcott Parsons, em particular The Structure of Social Action, Nova Iorque, McGraw-Hill, 1937, com Edward Shils, Toward a General Theory ofAction, Cambridge, Mass., Harvard University Press,1951, e The Social System, Glencoe, I11., Free Press,1951. Há uma versão resumida e relativamente acessível dos pontos de vista de Parsons em "Evolutionary Universals in Society", in American Sociological

Review, vol. 29, Junho de 1964, pp. 339-357. Nesta tradição situavam-se os nove volumes patrocionados pela American Social Science Research Council entre 1963 e 1975, começando por Communications and Political Development, de Lucian Pye, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1963, e acabando com Crises of Political Development in Europe and the United States, de Raymond Grew, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1978. Para resumos desta literatura ver os ensaios de Samuel Huntington e Gabriel Almond em Myron Weiner e Samuel Huntington (eds.), Understanding Political Development, Boston, Little, Brown, 1987, e Leonard Binder, "The Natural History of Development Theory", in Comparative Studies in Society and History, vol. 28, 1986.

35 Capital, vol. l, trad. de S. Moore e E. Aveling, Nova Iorque, International Publishers, 1967, p. 8.

36 Ver, por exemplo, Lerner (1958), p. 46.

37 Embora o conceito de desenvolvimento económico seja razoavelmente intuitivo, o conceito de "desenvolvimento político" já não o é tanto. Nesta noção está implícita uma

hierarquização de formas históricas de organização política que, para a maior parte dos cientistas sociais americanos, culmina na democracia liberal.

38 Assim, lê-se num texto de avaliação utilizado por estudantes americanos de ciência política: "A literatura sobre desenvolvimento político continua excessivamente onerada com orientações para a estabilidade do pluralismo excessivamente onerada com orientações para a estabilidade do pluralismo democrático e correspondente enfatização na tranquilidade das mudanças [...] Conceptualmente incapaz de enfrentar mudanças radicais e a transformação fundamental do sistema, a ciência social americana encontra-se imbuída de um empenho normativo em prol da ordem" (James A. Bill e Robert L. Hardgrave, Jr., Comparative Politics: The Questfor Theory, Lanham, Md. University Press of America,1973, p. 75).

39 Mark Kesselman, "Order or Movement? The Literature of Political Development as Ideology", in World Politics, vol. 26, n.ó 1,1973, pp. 139-154. Ver também Howard Wiarda, "The Ethnocentrism of the Social Science (sic): Implications for Research and Policy", in Review of Politlcs, vol. 43, n ó 2, 1981, pp. 163-197.

40 Críticas semelhantes foram feitas por Joel Migdal, " Studying the

Politics of Development and Change: The State of the Art.", in Ada Finifter (ed.), Political Science: The State of the Discipline, Washington, D. C., American Politìcal Science Association,1983, pp. 309-321, e Nisbet (1969).

41 Gabriel Almond, num estudo da teoria da modernização em que responde às acusações de etnocentrismo, cita a obra Communications and Political Development, de Lucian Pye,

designadamente: "[…) uma geração de ensino do relativismo cultural teve as suas consequências e os pensadores sociais já não se satisfazem com um conceito que possa sugerir uma

fé no "progresso" ou nos "estádios de civilização" Weiner e Huntington (1987), p. 447.

CAPÍTULO 6 O MECANISMO DO DESEJO

1 Esta teoria cíclica tem alguns proponentes contemporâneos; ver a resposta de Irving Kristol ao meu artigo original, "End of History?", in The National de Irving Kristol ao meu artigo original, "End of History?", in The National Interest, vol. 16,1989, pp. 26-28.

2 A natureza progressiva e cumulativa da ciência natural moderna foi posta em causa por Thomas Kuhn, que chamou a atenção para as descontinuidades e para a natureza revolucionária das transformações nas ciências. Nas suas afirmações mais radicais, ele nega totalmente a possibilidade de um conhecimento "científico" da natureza, uma vez que todos os "paradigmas" através dos quais os cientistas compreendem a natureza soçobram no final de contas. Isto é, a teoria da relatividade não só desenvolve um novo conhecimento da verdade já estabelecida da mecânica newtoniana, como lhe confere um sentido fundamentalmente errado.

O cepticismo de Kuhn, no entanto, não é relevante para o nosso argumento, uma vez que um paradigma científico não tem de ser "verdadeiro", num qualquer sentido epistemológico final, para que possa ter consequências históricas consistentes e abrangentes. Tem,

tão-somente, de ser bem sucedido na previsão de fenómenos naturais e em permitir que o homem os manipule. O facto de a mecânica de Newton falhar em velocidades perto da velocidade da luz e de não constituir uma base adequada para o desenvolvimento da energia atómica ou da bomba de hidrogénio não significa que não possa ser usada para domina outros aspectos da natureza, tal como a navegação global, a locomoção a vapor ou a arma de longo alcance.

Além disso, existe entre os paradigmas uma hierarquia estabelecida mais pela natureza do que pelo homem: a teoria da relatividade não poderia ter sido descoberta antes de terem sido descobertas as leis do movimento de Newton. É esta hierarquia que assegura coerência e unidireccionalidade ao desenvolvimento do conhecimento científico.

Ver Thomas S. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions, 2.a ed., Chicago, University of Chicago Press, 1970, em especial pp. 95-110, 139-143 e 170-173. Para um resumo das

críticas a Kuhn ver Terence Ball, “From Paradigms to Research Programs: Toward a Post-Kuhnian Political Science”, in American Journal of Polática1 Science, vol. 20, n ” 1,

1976, pp. 151-177.

3 Há casos em que forças tecnologicamente menos desenvolvidas “vencem” as 3 Há casos em que forças tecnologicamente menos desenvolvidas “vencem” as mais avançadas, como aconteceu com o Vietname e os Estados Unidos ou o Afeganistão e a União

Soviética, mas as causas destas derrotas assentavam nas grandes diferenças de objectivos políticos entre as duas partes. Não há dúvida de que, em ambos os casos, a tecnologia proporcionava a capacidade para uma vitória militar.

4 Ver Samuel Huntington, Political Order in Changáng Societáes, New Haven, Çonn., Yale University Press, 1986, pp. 154-156. Este ponto é também tocado por Walt Rostow, The

Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesta, Cambridge, Cambridge University Press, 196Q, pp. 26-27 e 56.

5 Huntington (1968), pp. 122-123.

6 Para uma comparação dos processos de modernização da Turqula e do Japão ver Roben Ward e Dankwart Rustow (eds.), Polática1 Development in Japan and Turkey, Princeton, N. J., Princeton

University Press, 1964.

7 Sobre a reforma na Prússia ver Gordon A. Craig, The Politics of the Prussian Army 1640 - l954, Oxford University Press, 1955, pp. 35-53; Hajo Holborn, “Moltke and Schlieffen: The Prussian-German School”, in Edward Earle (ed.), The Makers ofModern Strategy, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1948, pp. 172-173.

8 Alexander Gerschenkron, Economic Backwardness in Historical Perspective, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1962, p. 1?. Este tipo de reforma centralizada “de cima para

baixo” é, naturalmente, uma faca de dois gumes; embora destrua as instituições tradicionais ou feudais, cria igualmente uma nova e “moderna” forma de despotismo burocrata. Gerschenkron realça que, no caso de Pedro-o-Grande, a modernização deu origem a uma maior repressão dos camponeses russos.

9 Há uma s8rie de outros exemplos de modernizações politicamente motivadas, tais como os “Cem Dias” na China, decorrentes da derrota deste pais pelo Japão, em 1895, ou as

reformas do xá Reza, nos anos 20, no seguimento das incursões soviéticas e britânicas de 1917-18.

10 No entanto, os mais altos militares soviéticos, como o antigo chefe do Estado-Maior marechal Ogarkov, nunca aceitaram as reformas económicas radicais e a democratização

como solução para os problemas da inovação militar. A necessidade de manter um aparelho militar competititvo teve talvez mais peso no pensamento de Gorbachev em 1985-86 do que

nos anos que se seguiram. À medida que os objectivos da perestroika se tornaram mais radicais, o estado de prontidão militar passou a ser mais contestado internamente. No princípio da década de 90, o próprio processo de reforma tinha enfraquecido substancialmente a economia soviética, tomando o pais militarmente menos competitivo. Para um relato dos pontos de vista dos militares quanto à necessidade de reforma económica ver Jeremy Azrael, The Soviet Civilian

Leadership and the Military High Command,1976-1986, Santa Mónica, Calif., The RAND Corporation, 1987, pp. 15-21.

11 Muitos destes pontos foram tocados por V. S. Naipaul, Among the Believers, Nova Iorque, Knopf, 1981.

12 Nathan Rosenberg e L. E. Birdzell, Jr., "Science, Technology, and the Western Miracle", in Scientijc American, vol. 263, n.o 5, 1990, pp. 42-54; sobre o rendimento per capita do século XVIII ver David S. Landers, The Unbound Prometheus: Technological Change and Industrial Development in Wesiern Europefrom 1750 to the Present, Nova Iorque, Cambridge bUniversity Press, 1969, p. 13.

13 A tecnologia e as leis da natureza, em que aquela assenta, proporcionam uma certa regularidade e coerência ao processo de mudança, mas não determinam o tipo de desenvolvimento económico de uma forma mecânica, como Marx e Engels por vezes sugerem. Por exemplo, Michael Piore e Charles Sabel argumentam que a forma de organização industrial americana, que vem desde o s8culo xix, enfatizando a psodução em massa de bens estandardizados e uma grande especialização profissional, à custa de um modelo de produção uma grande especialização profissional, à custa de um modelo de produção personalizado, não foi considerada essencial nem adoptada tão amplamente por países com tradições nacionais diferentes, tais como a Alemanha e o Japão. Ver The Secand Industrial Divide, Nova Iorque, Basic Books, 1984, pp. 19-48 e 133-164.

14 Preferimos utilizar a expressão "organização do trabalho" em vez da mais familiar "divisão do trabalho", porque esta subentende uma divisão cada vez maior de tarefas manuais de simplicidade entorpecedora. E, ainda que esta divisão tenha ocorrido no decurso da industrialização, outros desenvolvimentos tecnológicos têm contribuído para inverter este processo e para substituir as tarefas manuais por outras de grande conteúdo e complexidade intelectual. A profecia de Marx de um mundo industrial onde os trabalhadores não passariam de meros apêndices das suas máquinas está longe de se cumprir.

15 A proliferação de tarefas novas ainda mais especializadas sugere, por sua vez, novas aplicações da tecnologia no processo de produção. Na sua obra Wealth of Nations, Adam Smith salienta que a concentração numa única e simples tarefa sugere frequentemente novas possibilidades de aproveitamento da máquina, que teriam escapado ao operário caso a sua atenção estivesse dispersa por uma série de tarefas; por consequência, a divisão do trabalho gera, com

frequência, a criação de nova tecnologia e vice-versa. An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, de Adam Smith, vol.1, Oxford, Oxford University Press,

1976, pp. 19-20.

16 Charles Linblom salienta que, nos finais dos anos 70, metade da população americana trabalhava no sector privado e 13 milhões trabalhavam para o governo federal, estadual ou

local. Ver a sua obra Politics and Markets: The World's Political-Economic Systems, Nova Iorque, Basic Books, 1977, pp. 27-28.

17 Marx concordou com Adam Smith quanto à subordinação da produção 17 Marx concordou com Adam Smith quanto à subordinação da produção mecânica à divisão do trabalho, mas apenas para o período até finais do século XVIII, quando as máquinas eram utilizadas apenas esporadicamente. Ver Marx (1967), vol. I, p. 348.

18 É difícil acreditar na seriedade deste famoso cenário apresentado na Ideologia Alemã. Além das consequências económicas da abolição da divisão do trabalho, não é claro que uma vida de tanto diletantismo pudesse ser gratificante.

19 A este respeito, os Soviéticos têm geralmente sido mais sensíveis, embora também eles tenham tido os seus problemas acerca de se ser simultaneamente "vermelho" e "especialista".

Ver Maurice Meisner, aMarx, Mao and Deng on the Division of Labor in History", in Arif Dirlk e Maurice Meisner (eds.), Marxism and the Chinese Experience, Boulder, Colo., Westview Press, 1989, pp. 79-116.

20 Durkheim realça que o conceito da divisão do trabalho tem sido cada vez mais utilizado nas ciências biológicas para caracterizar organismos não humanos e que um dos exemplos

mais elementares é o da divisão biológica do trabalho entre homens e mulheres na reprodução. Ver The Division of Labor in Society, Nova Iorque, Free Press,1964, pp. 39-41 e 56-61. Ver também as discussões de Karl Marx sobre as origens da divisão do trabalho em Marx (1967),

vol. I, pp. 351-352.

21 As grandes burocracias centralizadas eram uma das características dos impérios pré-modernos, como os da China e da Turquia. Estas organizações burocráticas não estavam, porém, organizadas por motivações de eficiência económica, correspondendo mais a sociedades estagnadas e tradicionais.

22 É claro que estas revoluções beneficiam, muitas vezes, de uma intervenção política conscienciosa, atrav8s da acção da reforma agrária.

23 Juan Linz, a Europe's Southem Frontier: Evolving Trends toward What?", in Daedalus, vol. 108, n" 1, 1979, pp. 175-209.

CAPÍTULO 7 NÃO HÁ BARBAROS AS PORTAS

1 Isto é, Rousseau argumenta que a agressão não é, como dizem Hobbes e Locke, natural ao homem nem faz parte do estado de natureza inicial. Porque as necessidades do bom

selvagem de Rousseau eram mínimas e facilmente satisfeitas, não havia necessidade de roubar ou matar. Não havia, efectivamente, necessidade de uma sociedade civil. Ver Discours Sur L'Origine, et les Fondaments de I'inégalité parmi les Hommes, nas Oeuvres Completes, vol. 3, Paris, Editions Gallimard, 1964, p. 136.

2 Para uma discussão sobre o significado deste todo natural e do sentiment de l'existence de Rousseau ver Arthur Melzer, The Natural Goodness of Man, Chicago, University of Chicago Press, 1990, em especial pp. 69-85.

3 Bi11 McKibben, em The End of Nature (Nova lorque, Random House, 1989), argumenta que, pela primeira vez, estamos prestes a eliminar um domínio natural ainda não alterado ou

manipulado pela actividade humana. Claro que esta observação é correcta, mas McKibben erra em pelo menos 400 anos na localização do fenómeno. As sociedades tribais primitivas alteraram os seus habitats naturais; existe apenas uma diferença de grau entre aquelas sociedades e as tecnológicas. O projecto de conquista da natureza e da sua utilização em benefício humano esteve na base da moderna revolução cientifica; é um pouco tarde para queixas quanto a esta utilização. O que hoje consideramos unatureza" - seja um lago na

Angeles National Forest, seja um trilho nos Adirondak-é, em muitos aspectos, resultado do engenho humano tanto quanto o Empire State Building ou o vaivBm espacial.

4 Não devemos, por agora, avocar o bem da ciência natural moderna ou o desenvolvimento económico que gerou; vamos, por isso, adiar o nosso julgamento quanto à possibilidade de

um cataclismo global. Se os pessimistas históricos estiverem correctos, se a moderna tecnologia não tornou os homens mais felizes, assumindo, pelo contrário, um papel dominador e

contrário, um papel dominador e

destruidor, a possibilidade de um cataclismo que, por assim dizer, apagaria o passado, forçando a humanidade a recomeçar do zero, representaria uma manifestação de benevolência

da natureza, e não de crueldade. Era este o ponto de vista de filósofos políticos clássicos, como Platão e Aristóteles, que, sem sentimentalismos, acreditavam que todas as invenções

humanas, incluindo o próprio trabalho, acabariam por se perder quando a humanidade transitasse para um outro ciclo. Sobre esta questão ver Leo Straus, Thoughts on Machiavelli,

Glencoe, III., Free Press, 1958, pp. 298-299.

5 De acordo com Strauss, “A dificuldade implícita na admissibilidade de que as invenções relativas à arte da guerra devem ser encorajadas é a única que suporta a crítica de Maquiavel sobre a filosofia política clássica” (Strauss, p. 299).

6 Uma solução alternativa seria substituir o sistema internacional de estados por um governo mundial que proibisse as tecnologias perigosas, ou então chegar a um acordo verdadeiramente global sobre a limitação da tecnologia. Além das inúmeras razões que dificultariam um acordo deste tipo, mesmo num mundo pós-cataclísmico, o problema da inovação tecnológica não desapareceria necessariamente. O método científico continuaria disponível para grupos de criminosos,

organizações de libertação nacional ou outros dissidentes, o que conduziria a uma competição tecnológica interna.

CAPÍTULO 8 ACUMULAÇÃO SEM FIM

1 Sobre Deutscher e outros autores que acreditavam numa convergência entre o Leste e o Ocidente com base no socialismo ver Alfred G. Meyer, "Theories of Convergence", in Chalmers Johnson (ed.), Change in Communist Systems, Standford, Calif., Standford University

Press, 1970, pp. 321 e segs.

2 O termo "consumo maciço" é de Walt Rostow (em The Stages of Economic 2 O termo "consumo maciço" é de Walt Rostow (em The Stages of Economic Growth: A Non-Communisl Manifesto, Cambridge, Cambridge University Press, 1960), "era tecnotrónica" é de Zbigniew Brzezinski (em Between Two Ages: America's Role in the Technetronic Era, Nova Iorque, Viking Press, 1970) e "sociedade pós-industrial" é de Daniel Bell. Ver, deste último, "Notes on the Post-Industrial Society", I e n, in The Public Interest, vols. 6-7, 1967a, pp. 24-35, 1967a, pp. 102-118, e a sua descrição sobre a origem do conceito de "sociedade pós-industial" em The Coming of Post-Industrial Society, Nóva lorque, Basic Books, 1973, pp. 33-40.

3 Be11 (1967), p. 25.

4 Estatística referida por Lucian W. Pye em "Political Science and the Crisis of Authoritarianism", in American Political Science Review, vol. 84, n.o 1, 1990, pp. 3-17.

5 Mesmo no caso das indústrias mais antigas, as economias socialistas atrasaram-se consideravelmente na modernização dos seus processos de produção.

6 Estatísticas apresentadas em Hewett (1988), p. 192.

7 Aron, cit. em Jeremy Azrael, Managerial Power and Soviet Politics. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1966, p. 4. A este respeito, Azrael também cita Otto Bauer, Isaac

Deutscher, Herbert Marcuse, Walt Rostow, Zbigniew Brzezinski e Adam Ulam. Ver também Allen Kassof, "The Future of Soviet Society", in Kassof (ed.) Prospeets for Soviet Society,

Nova Iorque, Council on Foreign Relations, 1968, p. 501.

8 Para uma discussão sobre a adaptação do sistema soviético às exigências da maturidade industrial ver Richard Lowenthal, “The Ruling Party in a Mature Society”, in Mark G. Field

(ed.), Social Consequences of Modernization in Communtst Societies, Baltimore, John Hopkins University Press, 1976.

9 Azrael, 1966, pp. 173-180.

10 Este ponto é levantado em relação à China por Edward Friedman em “Modernization and Democratization in Leninist States: The Case of China”, in Studies in Comparative Communism, vol. 22, nº 2-3, 1989, pp. 251-264.

CAPÍTULO 9 O TRIUNFO DO LEITOR DE CASSETIES VÍDEO

1 Cit. por Lucian W. Pye em Asian Power and Politics: The Cultural Dimensions of Authority, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985, p. 4.

2 V. I. Lenin, Imperialism: The Hághest Stage of Capitalism, Nova Iorque, International Publishers, 1939.

3 Para análises desta literatura ver Ronald Chilcote, Theories of Comparatáve Politics: The Searchfor a Paradigm, Boulder, Colo., Westview Press,1981; James A. Caporaso, “Dependence, Dependency, and Power in the Global System: A Structural and Behavioral Analysis”, in International Organizatáon, vol. 32, I978, pp. I3-14, e id., “Dependency Theory: Continuities and Discontinuities in Development Studies, in International Organization, vol. 34, 1980, pp. 605-628; e J. Samuel Valenzuela e Arturo Valenzuela, “Modernization and Dependency: Alternative Perspectives in the Study of Latin American Underdevelopment”, in Comparative Politics, vol. 10, 1978, pp. 535-557.

4 As conclusões dessa comissão foram apresentadas, inter alia, no

relatório El Segundo Decenio de las Naciones Unidas Para el Desarrollo: Aspectos Básicos de la Estrategia del

Desarrollo de América Latina, Lima, Peru, ECLA, 14-23 de Abril de 1969. O trabalho de Prebisch foi desenvolvido por economistas como Osvaldo Sunkel e Celso Furtado e populari—

zado na América do Norte por André Gunder Frank. Ver Osvaldo Sunkel, "Big Business and "Dependencia", in Foreign Affairs, vol. 50, 1972, pp. 517-531; Celso Furtado, Economic Development ofLatán America: A Surveyfrom Colonial Times to the Cuban Revolution, Cambridge, Cambridge University Press, I970; André Gunder Frank, Latin America: Underdevelopment or Revolution, Nova Iorque, Monthly Review Press, I969. Na mesma linha, Theotónio dos Santos, "The Structure of Dependency", in American Economic Review, vol. 40, I980, pp. 231-236.

5 Ver a descrição de Prebish em Walt W. Rostow, Theorists of Economic Growth from David Hume to the Present, Nova lorque, Oxford University Press, 1990, pp. 403-407.

6 Osvaldo Sunkel e Pedro Paz, cit. em Valenzuela e Valenzuela (1978), p. 544.

7 Isto foi originalmente afirmado, em relação ao desenvolvimento da Alemanha no seculo XIX, por Thorsten Veblen, na sua obra Imperial Germany and the Industrial Revolution, Nova lorque, Viking Press,1942. Ver também Alexander Gerschenkron, Economác Backwardness in Historical Perspective, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1962, p. 8.

8 Mais tarde, alguns teóricos da dependência, reconhecendo que as indústrias manufactoras estavam de facto em desenvolvimento na América Latina, estabeleceram uma distinção entre um pequeno "sector" privado isolado, ligado às empresas multinacionais do Ocidente, e o sector tradicional, cujas probabilidades de desenvolvimento eram prejudicadas por aquele. Ver Tony Smith, "The Underdevelopment of Development Literature: The Case of Dependency Theory", in World Politics, vol. 31, nº 2, 1979, pp. 247-285, e id., "Requiem or New Agenda for Third World Studies", in World Politics, vol. 37,1985, pp. 532-561; Peter Evans, Dependent Development: The Alliance of Multinational State, and Local Capital in Brazil, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1979; Femando H. Cardoso e Enzo Faletto, Dependency and Development in Latin America, Berkley, University of California Press, 1979, e Cardoso,

“Dependent Capitalist Development in Latin America”, in New Left Review, vol. 74, 1972, pp. 83-95

9 Embora nem todos o tivessem feito, Fernando Cardoso, por exemplo, admitiu que os “empresários parecem tão atraídos pelo “liberalismo democrático” como outros actores sociais” e que “parecem existir elementos estruturais decorrentes outros actores sociais” e que “parecem existir elementos estruturais decorrentes da formação de uma sociedade industrializada que conduzem à procura de um modelo social que valorize mais a sociedade

civil do que o estado”. “Entrepreneuss and the Transition Process: The Brazilian Case”, in O’Donnell e Schmitter (1986b), p. 140.

10 Nos Estados Unidos, a perspectiva da teoria da dependência foi a base de um ataque em grande escala à teoria da modernização e às suas reivindicações de ciência social empírica. Nas palavras de um critico, “as teorias dominantes utilizadas pelos cientistas sociais americanos não são, de modo algum, universalmente válidas, como afirmam os seus proponentes; são específicas de determinados interesses americanos na América Latina, pelo que é mais adequado caracterizá-las como expressões de uma ideologia do que como uma base sólida de conhecimento científico”. A noção de que, no mundo desenvolvido, tanto o liberalismo económico como o político constituíam o fim do desenvolvimento histórico foi atacada como “imperialismo cultural”, que “impõe as escolhas culturais americanas ou, em termos mais gerais, as ocidentais às outras sociedades […)” Ver Susanne J. Bodenheimer, “The Ideology of Developmentalism: American Political Sciences Paradigm-Surrogate for Latin American Studies”, in Berkeley Journal of Sociology. vol. 15, 1970, pp. 95-137: Dean C. Tipps, “Modemization Theory and the Comparative Study of Society: A Critical Perspective”, Comparative Studies of Society and History, vol. 15, 1973, pp. 199-226. Desenvolveu-se uma indústria com o fim de projectar no passado a teoria da dependência, através de uma interpretação altamente tendenciosa da história, como, por exemplo, que o mundo do século XV já era um “sistema mundial capitalista”, dividido em “centro” e “periferia explorada”. Isso verifica-se no trabalho de Immanuel Wallerstein, incluindo a obra The Modern World System, 3 vols., Nova Iorque, Academic Press, 1974 e 1980.

Para criticas, não completamente negativas, que expõem a sua leitura histórica ver Theda Skocpol, "Wallerstein's World Capitalist System: A Theoretical and Historical Critique", in American Journal of Sociology, vol. 82, 1977, pp. 1076-1090; e Aristide Zolberg, "Origins of the Modem World System: A Missing Link", in World Politics, vol. 33, 1981, pp. 253-281.

11 Este argumento é apresentado em Pye (1985), p. 4.

12 Cit. na mesma obra, p. 5.

13 Id.

14 Estatísticas de "Taiwan and Korea: Two Paths to Prosperity", in Economist, vol. 316, nº 7663, 1990, pp. 19-22.

15 Um modo de aferir o crescimento de uma classe média educada é pela tiragem de jornais, os quais, de acordo com Hegel, iriam substituir, no fim da história, as preces diárias nas sociedades de classe média. A tiragem dos jornais 8 agora tão elevada na Formosa e na Coreia do Sul como nos Estados Unidos. Pye (1990a), p. 9.

16 Ibid. Nos princípios da década de 80, a Formosa tinha o mais baixo "coeficiente Gini" (indicador de distribuição equitativa de rendimentos) de todos os países em desenvolvimento. Ver Gary S. Fields, "Employment, Income Distribution and Economic Growth in Seven Small Open Economies", in Economic Journal, vol. 94, 1984, pp. 74-83.

17 Para outros esforços de defesa da teoria da dependência perante o sucesso asiático ver Peter Evans, "Class, State and Dependence in East Asia: Lessons for Latin Americanists", e

Bruce Cumings, "The Origins and Development of the Northeast Asian Political Economy: Industrial Sectors, Product Cycles, and Political Consequences", in Frederic C. Deyo (ed.),

The Political Economy of the New Asian Industrialism, Ítaca, N. I., Comel University Press, 1989, pp. 45-83 e 203-226.

18 Sobre a natureza competitiva do bem sucedido sector industrial japonês ver Michael Porter, The Competitive Advantage of Nations, Nova Iorque, Free Press, 1990, pp. 117-122.

19 Este argumento é apresentado por Lawrence Hamson em Underdevelopment Is a State of Mind: The Latin American Case. Nova

Iorque, Madison Books, 1985.

20 Wemer Baer, The Brazilian Economy: Growth and Development, 3. ed., 20 Wemer Baer, The Brazilian Economy: Growth and Development, 3. ed., Nova Iorque, Praeger, 1989, pp. 238-239.

21 Estatística citada de um estudo de Baranson por Werner Baer, "Import Substitution and Industrialization in Latin America: Experiences and Interpretations", in Latin American Research Review, vol. 7, n." 1, 1972, pp. 95-122. Muitos dos antigos países subdesenvolvidos da Europa e da Ásia protegeram as novas indústrias, mas não está demonstrado que tenha sido essa a fonte do seu crescimento económico inicial. De qualquer maneira, a substituição de importações foi particularmente indiscriminada na América Latina e foi continuada para muito além do que poderia ser justificado pela protecção das novas indústrias.

22 Sobre esta questão ver Albert O. Hirschman, "The Tum to Authoritarianism in Latin America and the Search for Its Economic Determinants", in David Collier (ed.), The New

Authoritarianism in Latin America, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1979, p. 85.

23 Sobre o sector público no Brasil ver Baer (1989), pp. 238-273.

24 Hemando de Soto, The Other Path: The Invisible Revolution in the Third World, Nova Iorque, Harper and Row, 1989, p. 134.

25 Ver prefácio à mesma obra, p. XIV.

26 Cit. em Hirschman (1979), p. 65.

27 Ver Sylvia Nasar, "Third World Embracing Reforms to Encourage Economic Growth", in New York Times de 8 de Julho de 1990, pp. A1, D3.

1 Nietzsche, The Portable Nietzsche, Nova lorque, Viking, 1954, p. 231.

2 Seymour Martin Lipset, “Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy”, in American Political Science Review, vol. 53, 1959, pp. 69-105.

Ver também o capftulo uEconomic Development and Democracy” in S. M. Lipset, Political Man: Where, How and Why Democracy Works in the Modern World, Nova Iorque, Doubleday, 1960, pp. 45-76; Philips Curtright, “National Political Development: Its Measurements and Social Correlate”, in American Sociology Review, vol. 28, 1963, pp. 253-264; e Deane E. Neubauer, ” Some Conditions of Democracy”, in American Political Science Review, vol. 61, 1967, pp. 1002-I009.

3 R. Hudson e J. R. Lewis, “Capital Accumulation: The Industrialization of Southem Europe?”, in Allan Williams (ed.), Southern Europe Transformed, Londres, Harper and Row,

1984, p. 182. Ver também Linz (1979), p. 176. Estes índices de crescimento eram mais altos do que os dos seis primeiros membros da CE ou do que os dos nove membros, depois do alargamento inicial da Comunidade, para períodos comparáveis.

4 John F. Coverdale, The Political Transformation of Spain after Franco, Nova Iorque, Praeger, 1979, p. 3.

5 Linz (1979), p. 176.

6 Coverdale (1979), p. 1

7 “Taiwan and Korea: Two Paths to Prosperity”, in The Economist, vol. 316, n a 7663,1990, p. 19.

8 Pye (1990d), p. 8.

9 Segundo uma fonte, um quinto da população africânder da altura podia ser classificada como “brancos pobres”, isto é, “pessoas tão moral, económica e fisicamente dependentes que

são incapazes de conseguir meios de subsistência sem o auxflio de outros […)”, Davenport 1987, p. 319.

Davenport 1987, p. 319.

10 Em 1936, 41 % dos Afrincânderes viviam da agricultura; este

índice desceu para 8 % em 1977, altura em que 27 % eram operários e 65 % se tinham tornado profissionais liberais e

gestores. Estatísticas de Hermam Giliomee e Laurence Schlemmer, From Apartheid to NationBuilding, Joanesburgo, Oxford University Press, 1990, p. 120.

11 No infcio dos anos 60, Peter Wiles salientou que a União Soviética estava a começar a educar a sua élite tecnocrática por critérios mais funcionais do que ideológicos, o que os

levaria, eventualmente, a compreender a irracionalidade de outros aspectos do seu sistema

económico. Ver The Political Economy of Communism, Cambridge, Mass., Harvard University Press,1962, p. 329. Moshe Lewin apresentou a urbanização e a educação como base para a perestroika. Ver The Gorbachev Phenomenon: A Historical Interpretation, Berkeley, Calif., University of California Press, 1987.

12 Como referi na parte I, uma série de países africanos, incluindo o Botswana e a Namíbia, tornaram-se democracias nos anos 80 e há muitos outros com eleições previstas para os

anos 90.

13 Parsons (1964), pp. 355-356.

14 Uma outra versão do argumento funcional é a de que a democracia liberal se torna necessária para assegurar o funcionamento do mercado. Isto é, os regimes autoritários que

vigiam as economias de mercado raramente as deixam em paz, não resistindo muitas vezes à tentação de usar a autoridade do estado para interferir em nome muitas vezes à tentação de usar a autoridade do estado para interferir em nome do crescimento, da justiça,

do poder nacional ou de uma miríade de outros objectivos políticos. Poder-se-a argumentar que só um “mercado” político pode evitar a interferência estatal na economia, por proporcionar feedback e

resistência a políticas governamentais insensatas. Este argumento é avançado por Mario Vargas Llosa em de Soto (1989), pp. XVIII-XIX.

15 Algo semelhante ocorreu na União Soviética, nos anos 60 e 70, quando o Partido deixou, de certa forma, de ditar o curso de desenvolvimento económico, tornando-se mais um mediador entre os interesses dos diferentes sectores, ministérios e empresas. O Partido poderia impor, com base na ideologia, que a agricultura fosse colectivizada e que os ministérios funcionassem de acordo com um planeamento central; mas a ideologia não conseguia resolver uma disputa pelos recursos de investimento entre, por exemplo, dois ramos de uma indústria química. Afirmar que o estado-partido soviético desempenhava esta espécie de papel mediador entre os interesses institucionais não quer dizer que existisse uma verdadeira democracia ou que não governasse com mão de ferro outras áreas da sociedade.

16 Para pontos de vista responsabilizando o capitalismo por prejuízos do meio ambiente ver Marshall Goldman, The Spoils of Progress: Environmental Pollution in the Soviet Union, Cambridge, Mass., MIT Press, 1972. Para uma leitura sobre os problemas do meio ambiente na União Soviética e na Europa do Leste ver Joan Debardleben, The Environment and Marxism-Leninism: The Soviet and East German Experáences, Boulder, Colo., Westview, 1985, e B. Komarov, The Destruction of Nature in the URSS, Londres, M. E. Sharpe, 1980.

17 Ver “Eastern Europe Faces Vast Environmental Blight”, in Washington Post de 30 de Março de 1990, p. A1; “Czechoslovakia Tackles the Environment, Government Says a Third of the Country is `Ecologically Devasted’”, in Christian Science Monitor de 21 de Junho de 1990, p. 5.

18 Sobre este género de argumento ver Richard Lowenthal, “The Ruling Party in a Mature Society”, in Field, 1976, p. 107.

19 Este ponto de vista encontra-se em muita da análise de O’Donnell, Schmitter e Przeworski, incluída na obra Transitions from Authoritarian Rule, O’Donnel e Schmitter (eds.), 1986a, 1986b, 1986c, 1986d.

20 A maior parte desta literatura, contudo, discute o papel da edueação na preparação das pessoas para a democracia e como contributo para a sua consolidação, em vez de explicar

porque deveria a educação predispor as pessoas para a democracia.

Ver, por exemplo, Bryce (1931), pp. 70-79

21 Nos países desenvolvidos podem-se obviamente encontrar doutorados na situação de subemprego e ganhando menos do que construtores civis, que apenas têm o diploma dos liceus, mas, mesmo assim, continua a existir uma grande correlação entre o rendimento e a educação.

22 Este argumento foi apresentado por David Apter em The Politics of Modernization, Chicago, University of Chicago Press, 1965.

23 Este argumento é referido em Huntington (1968), pp. 134-137. Sobre as consequências sociais de os Americanos "terem nascido iguais" ver Louis Hartz, The Liberal tradition in

America, Nova Iorque, Harcourt Brace, 1955.

24 Uma excepção para esta generalização é a emergência de uma enom e população de língua espanhola no Sudoeste da América, diferenciada dos grupos étnicos mais antigos devido

ao seu grande número e ao nível relativamente inferior de assimilação linguística.

25 Existe uma situação análoga na União Soviética; mas, em vez de antigas classes sociais herdadas do feudalismo, há uma "nova classe" de burocratas do Partido e da nomenklatura

que goza de privilégios e autoridade. Tal como a latifundia latino-americana, esta nova classe pode usar a sua autoridade tradicional para subverter processos eleitorais. Deste modo, ela representa um sério obstáculo social à emergência do eleitorais. Deste modo, ela representa um sério obstáculo social à emergência do capitalismo e da democracia e o seu poder deve ser previamente destruído.

26 A ditadura, por si só, não é obviamente suficiente para produzir uma reforma social equitativa. Ferdinand Marcos utilizou o poder do estado para beneficiar os seus amigos pessoais, agudizando, desta forma, as desigualdades sociais já existentes. No entanto, uma ditadura modernizadora empenhada na eficência económica poderia,

teoricamente, transformar profundamente a sociedade filipina em muito menos tempo do que uma democracia.

27 Cynthia McClintock, “Peru: Precarious Regimes, Authoritarian and Democratic”, in Lany Diamond, Juan Linz e Seymour Martin Lipset, Democracy in Developing Countries,

vol. 4, Latin America, Boulder, Colo., Lynne Reinner, 1988b, pp. 353-358.

28 Parte da razão é que muito do que foi expropriado às antigas oligarquias foi transferido para as mãos de um sector estatal ineficiente, o qual cresceu de 13 % para 23 % do PIB

enquanto os militares se mantiveram no poder.

29 Entrevista com Andranik Migranian e Igor Klyamkin em Literaturnaya Gazeta de 16 de Agosto de 1989, traduzida em Détente de Novembro de1989; e “The Long Road to the European Home”, in Novy Mir, n ” 7, 1989, pp. 166-184.

30 Uma observação semelhante foi feita por Daniel H. Levine na sua análise da obra de O’Donnell e Schmitter sobre a transição do autoritarismo. É difícil imaginar o aparecimento

de qualquer tipo de démocracia, e muito mais que ela se estabilize e consolide em locais onde ninguém acredita na legitimidade democrática. Ver “Paradigm Lost: Dependence to Democracy”, in World Politics, vol. 40 n.” 3, 1988, pp. 377-394.

31 Um extenso argumento sobre a superioridade de regimes autoritários para o desencadeamento da industrialização é apresentado em Gerschenkron (1962). A relação entre o absolutismo e o crescimento económico do Japão depois de 1868 é feita por Kohi Taira, “Japan’s Modern Economic Growth: Capitalist Development under Absolutism”, in Hany Warry e Hilary Conroy (eds.), Japan Examined: Perspectives on Modern Japanese History, Honolulu, University of Hawaii Press, 1983, pp. 34-41.

Hawaii Press, 1983, pp. 34-41.

32 Estatísticas de Samuel P. Huntington e Jorge I. Dominguez em “Political Development”, in Fred I. Greenstein e Nelson Polsby (eds.), Handbook ofPolitical Scáence, vol. 3, Reading,

Mass., Addison-Wesley, 1975, p. 61.

CAPÍTULO 11 RESPOSTA À QUESTÃO PRECEDENTE

1 Tanto a Síria como o Iraque se afilmaram de algum modo socialistas, embora isso reflectisse mais a moda intemacional na época em que os seus regimes actuais ascenderam ao poder

do que a realidade dos seus govemos. Muita gente levantará objecções à tentativa de classificar vários destes países como “totalitários”, dadas as limitações impostas ao controlo estatal em cada um deles; um termo preferível seria, talvez, totalitarismo “falhado” ou “incompetente”, o que, no entanto, não retrata adequadamente a brutalidade que os caracteriza.

2 Tem sido frequentemente realçado que o comunismo começou por triunfar, não num país desenvolvido com uma significativa classe operária, como a Alemanha, segundo Marx previa que acontecesse, mas sim numa Rússia semi-industrializada e semiocidentalizada e, depois,

numa China extremamente rural e agricola. Para um relato dos esforços comunistas visando compreender esta realidade ver Stuart Schram e Hélene Carrered’Encausse, Marxism and

Asia, Londres, Allen Lane,1969.

3 Ver Walt Rostow, The States of Economic Growth, Cambridge, Cambridge University Press, 1960, pp. 162-163.

University Press, 1960, pp. 162-163.

4 Isto foi referido por Tsvetan Todorov na sua crítica à obra Modernity and the Holocaust, de Sygmunt Bauman, em The New Republic de 19 de Março de 1990, pp. 30-33. Todorov salientou correctamente que a Alemanha nazi não pode ser apresentada como um exemplo de modernidade; ao contrário, continha elementos modemos e antimodemos, ajudando estes

últimos a explicar o holocausto.

5 Ver, por exemplo, elássicos como Society and Democracy in Germany, de Ralf Dahrendorf, Garden City, N. I., Doubleday,1969; e The Politics of Cultural Despair, de Fritz Stern, Berkely, University of Califomia Fress, 1961. O último identifica alguns dos temas nazis como reveladores de uma nostalgia por uma sociedade orgânica prB-industrial e de um descontentamento generalizado com as características atomizadoras e alienantes da modemidade económica. O Irão de Khomeini pode ser considerado em termos paralelos: depois da segunda guerra mundial, o não atravessou um período de crescimento económico extremamente rápido, que alterou por completo a relação social tradicional e as normas culturais. O xiismo fundamentalista, tal como o fascismo, pode ser considerado um esforço nostálgico para recuperar uma forma de sociedade pré-industrial através de meios novos e radicalmente diferentes.

6 Reve1 (1989-90), pp. 99-103.

CAPfTULO 12 NÃO HA DEMOCRACIA SEM DEMOCRATAS

1 O Capital, vol. 3, Nova Iorque, International Publishers, 1967, p. 820.

2 As duas excepções são o estado autoritário de mercado da Ásia, a que regressaremos na parte IV, e o fundamentalismo islâmico.

3 De um ponto de vista historicista, não 8 possível afirmar-se a superioridade de uma ou e outra forma de “refutação”; em especial, não existem fundamentos para afirmar que uma sociedade que sobrevive com base na superior competitividade económica é, de alguma forma, mais “legítima” do que a que sobrevive com base no seu poderio militar.

4 Este argumento e a comparação da história mundial com um diálogo são apresentados por Kojève em Strauss (1963), pp. 178-179.

5 Sobre esta questão ver Steven B. Smith, Hegel’s Critique of Liberalism Rights in Context, Chicago, University of Chicago Press, 1989, p. 225.

6 Tem sido argumentado que existiram, em tempos, sociedades matriarcais na região mediterrânica que vieram a ser dominadas pelas patriarcais numa determinada era histórica. Ver, por exemplo, Maija

Gimbutas, Language of the Goddess, Nova Iorque, Harper and Row, 1989.

7 Este tipo de abordagem tem, porém, os seus problemas. Em primeiro lugar, no que respeita à origem do entendimento transhistórico do homem. Se não aceitarmos a revelação religiosa como guia, aquele modelo há-de estar fundamentado em qualquer tipo de reflexão filosófica privada. Sócrates fez tal reflexão através da observação dos homens e do diálogo. Nós, que chegámos depois de Sócrates, podemo-nos envolver num diálogo semelhante com os grandes pensadores antigos, que tiveram um entendimento mais profundo das possibilidades da

natureza humana. Ou podemos olhar profundamente para o interior de nós próprios, na tentativa de compreender as verdadeiras fontes da motivação humana, como o fizeram Rousseau e inúmeros outros escritores e artistas. No âmbito da matemática e, em menor grau, no das ciências naturais, a reflexão pode dar origem a um acordo intersubjectivo acerca da natureza da verdade, sob a forma das "ideias claras e distintas" de Descartes. Ninguém pensaria em ir ao mercado para obter a solução de uma "equação diferencial" difícil; seria mais correcto

procurar um matemático, cuja solução correcta teria a aprovação de outros matemáticos. No entanto, no domínio das coisas humanas, não existem "ideias claras e distintas", não há consenso quanto à natureza do homem ou quanto à questão da justiça, da satisfação humana ou do melhor regime possível. Os indivíduos podem acreditar que têm "ideias claras e distintas" a respeito destes temas, como pensam os lunáticos e os loucos, e a distinção entre uns e outros temas, como pensam os lunáticos e os loucos, e a distinção entre uns e outros nem sempre é muito nítida. O facto de um filósofo individual poder persuadir um círculo de seguidores da "evidência" dos seus pontos de vista pode provar que o filósofo não é um lunático, mas não evita que o grupo esteja sujeito a uma espécie de preconceito aristocrático. Ver Alexandre Kojeve, "Tyrarmy and Wisdom", in Strauss (1963), pp. 164-165.

8 Numa carta a Kojève, de 22 de Agosto de 1948, Leo Strauss nota

que, mesmo no sistema hegeliano de Kojève, uma filosofia da natureza é ainda "indispensável". Ele pergunta: "De que outra forma se pode justificar […] a singularidade do processo histórico? Só pode ser necessariamente singular se existir apenas uma "terra" de duração finita num quadro de tempo infinito […] Além disso, por que razão a terra finita, singular e temporal não está sujeita a cataclismos (de 100 milhões em 100 milhões de anos), com repetições totais ou parciais do processo histórico? Apenas um conceito teleológico da natureza pode ajudar a resolver a questão." Cit. em Leo Strauss, On Tyranny, edição revista e alargada, Victor Gourevitsch e Michael S. Roth (eds.), Nova Iorque, Free Press, 1991, p. 237. Ver também Michael Roth, Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth Century France, Ítaca, N. I., Cornell University Press, 1988, pp. 126-127.

9 Kant (1963), pp. 13-17. Kant descreve a natureza como um agente volitivo exterior aos seres humanos: podemos, porém, entender isto como uma metáfora para um aspecto da natureza humana potencialmente existente em toda a gente, mas apenas concretizado no decurso da sua interacção social e histórica.

CAPÍTULO 13 LUTA MORTAL POR PURO PRESTÍGIO: ASSIM ERA NO PRINCÍPIO…

1 Hegel, The Phenomenology of Mind, trad. J. B. Baillie, Nova Iorque, Harper and Row, 1967, p. 233.

2 Kojève (1947), p. 14.

3 Sobre a questão da relação de Kojève com o autêntico Hegel ver Michael S. Roth, "A Problem of Recognition: Alexandre Kojève and the End of History", in History and Theory, vol. 24, n." 3, 1985, pp. 293-306, e Patrick Riley, a introduction to the Reading of Alexandre Kojève", in Political Theory, vol. 9, n." 1, 1981, pp. 5-48.

n." 1, 1981, pp. 5-48.

4 Para uma avaliação da interpretação de Kojève sobre Hegel no que respeita à luta pelo reconhecimento ver Roth (1988), pp. 98-99, e Smith (1989), pp. 116-117.

5 Esta questão é levantada por Smith (1989a), p.115. Ver também Steven Smith, "Hegel's Critique of Liberalism", in American Political Science Review, vol. 80, n " I,1986, pp. 121-139.

6 David Riesman, em The Lonely Crowd (New Haven, Yale University Press, 1950), usou o termo “other-directed” (“conduzido, influenciado pelos outros”) para se referir àquilo que considerava o conformismo crescente da sociedade americana do pós-guerra e que ele contrapunha à “inner-directness” (“autoconduta, conduzir-se por ideias próprias”) dos Americanos do século XIX. Para Hegel, nenhum ser humano pode ser um verdadeiro “inner-directed”; o homem não pode sequer tomar-se um ser humano se não se interligar aos outros e ser pelos outros reconhecido. Aquilo que Riesman descreve como “inner-directness” seria, na realidade, uma forma de “other-directness” camuflada. Por exemplo, a aparente auto-suficiência das pessoas muito religiosas assenta, de facto, numa forma de “other-directness”, uma vez que é o próprio homem quem cria os modelos religiosos e os objectos da sua devoção.

7 Ver também Friedrich Nietzsche, On the Genealogy of Morals, 2:16, Nova Iorque, Vintage Books, 1967, p. 86.

8 Para um exemplo da actual falta de compreensão sobre a motivação humana na origem dos duelos ver John Mueller, Retreat from Doomsday: The Obsolescence of Major War, Nova

Iorque, Basic Books, 1989, pp. 9-11.

9 Hobbes, Leviathan, Bobbs-Merril, 1958, p. 170. ‘oEsta alegação é de Rousseau, na obra Contrato Social, em que afirma: “I’impulsion du seul appetit est esclavage”. Oeuvres complètes, vol. 3, Paris, Gallimard,1964, p. 365. O est esclavage”. Oeuvres complètes, vol. 3, Paris, Gallimard,1964, p. 365. O próprio Rousseau usa o termo “liberdade” tanto no sentido hobbesiano como no hegeliano. Por um lado, em Second Discours, fala do homem no estado de natureza como livre para seguir os seus instintos naturais, tais como a necessidade de alimentação, de uma fêmea, etc.; por outro lado, a passagem acabada de citar demonstra que o seu sentido de liberdade “metafísica” requer a libertação das paixões e das necessidades. A sua caracterização da perfeição humana assemelha-se bastante ao entendimento de Hegel de que o processo histórico decorre de uma livre autocriação humana. ” Mais precisamente, na primeira versão do Contrato Social, Rousseau afirma: “dans la

constitution de I'homme 1'action de l'âme sur le corps est I'abyme de la philosophie". Rousseau (1964), vol. 3, p. 296.

CAPÍTULO 14 O PRIMEIRO HOMEM

1 Hobbes (1958), p. 106.

2 Em contraste com o estado de natureza de Hobbes, a batalha sangrenta tinha por objectivo caracterizar, de alguma forma, o estado de coisas num momento histórico efectivo (ou, mais precisamente, no início da história).

3 Sublinhados meus. Hobbes (1958), p. 106.

4 Hobbes, De Cive, prefácio, pp. 100-101. Ver também Melzer (1990), p. 121.

5 Ver a carta de Kojève a Leo Strauss, de 2 de Novembro de 1936, em que conclui: "Hobbes não aprecia o valor do trabalho, subestimando, portanto, o valor da luta ("vaidade"). Segundo Hegel, o escravo que trabalha tem consciência 1) da ideia de liberdade, 2) da actualização desta ideia na luta. Assim: inicialmente, "o homem" é sempre senhor ou servo; o "ser humano total" no "fim" da história é senhor e servo (isto é, ambos e nenhum). Só assim a sua "vaidade" é satisfeita." Sublinhado no original. Cit. na edição revista de Leo Strauss, On Tyranny, editada por Victor Gourevitch e Michael Roth, Nova Iorque, Free Press, 1991,

p. 233.

6 A comparação entre Hobbes e Hegel é feita por Leo Strauss, The Political Philosophy of Hobbes, Chicago, University of Chicago Press, 1952, pp. 57-58. Numa nota, Strauss explica

que "M. Alexandre Kojevnikoff e o autor pretendem levar a efeito uma investigação detalhada sobre a relação entre Hegel e Hobbes", um projecto que, infelizmente, não foi concluído.

7 Segundo Hobbes, "A alegria que brota da imaginação do homem sobre o seu poder e capacidade representa a exultação da mente a que se Chama GLÓRIA, que, quando baseada na

experiência das suas próprias acções prévias, significa confiança, mas, quando fundamentada nos elogios dos outros, ou apenas presumida pelo próprio para se deleitar com as consequências possíveis, significa VÃ GLÓRIA, um termo adequado, uma vez que a confiança bem fundamentada gera esforço, ao contrário do poder imaginado, em que tal não acontece e é, por conseguinte, adequadamente designado como vão". Sublinhados no original. Hobbes (1958), p. 57.

8 Ver Leo Strauss, Natural Right and History, Chicago, University of Chicago Press,1953, pp. 187-188.

9 Hobbes foi um dos primeiros filósofos a postularem o princípio universal da igualdade humana numa base não cristã. Segundo ele, os homens eram fundamentalmente iguais na sua

capacidade de se matarem mutuamente; se um era fisicamente mais fraco, poderia, mesmo assim, vencer o adversário pela astúcia ou juntando-se a outros homens. O universalismo do

estado liberal moderno e dos direitos humanos liberais foi, assim, inicialmente construído no universalismo do receio de morte violenta

10 Strauss nota que Hobbes começou por elogiar a virtude aristocrática e que a 10 Strauss nota que Hobbes começou por elogiar a virtude aristocrática e que a substituição do orgulho aristocrático pelo receio de morte violenta, como principal factor moral, apenas surgiu mais tarde. Ver Strauss (1952), cap. 4.

11 Sublinhados no original. Sobre isto ver Strauss (1952), p. 13.

12 O conceito do consentimento tácito não é tão absurdo como à primeira vista parece. Os cidadãos de democracias liberais antigas, por exemplo, podiam votar em eleições para escolher os seus dirigentes, mas quase nunca participavam na aprovação dos acordos constitucionais básicos do país. Como sabemos, então, que os aprovavam? Evidentemente, por continuarem no país voluntariamente e participarem no processo político vigente (ou, pelo menos, não demonstrarem oposição).

13 Locke acrescenta um outro direito fundamental ao direito de

Hobbes de autopreservação: o direito à propriedade. O direito à propriedade resulta do direito à autopreservação: se se consagra o direito à vida, consagra-se também o direito aos meios de sobrevivência, como o alimento, o vestuário, a casa, a terra, *etc.* O estabelecimento de uma sociedade civil não apenas evita os orgulhosos de se matarem uns aos outros, como permite aos homens protegerem a propriedade natural que possuem no estado de natureza e aumentá-la numa atmosfera pacífica.

A conversão da propriedade natural em propriedade convencional, isto é, em propriedade sancionada por um contrato social entre os detentores de propriedade, produz uma transformação fundamental na vida humana. No período anterior ao estabelecimento da sociedade civil, o espírito aquisitivo dos homens estava, segundo Locke, limitado àquilo que o homem podia acumular através do seu próprio trabalho e para consumo pessoal, desde que não se estragasse. Mas a sociedade civil é uma pré-condição para o desenvolvimento do sentido aquisitivo do homem; este pode acumular não só aquilo de que necessita, mas tudo o que quer, sem limites. Locke explica que a origem de todo o valor (a que actualmente nos referiríamos como valor "económico") resulta do trabalho humano, que multiplica o valor dos "materiais quase insignificantes da natureza". Ao contrário do estado de natureza, onde a acumulação de riqueza poderia prejudicar outros, na sociedade civil é possível e permitida a busca de riqueza ilimitada porque a produtividade sem precedentes do trabalho contribui para o enriquecimento de todos. É possível e permitida desde que a sociedade civil proteja os interesses dos "diligentes e racionais" perante os conflituosos". Ver Locke, Second Treatise of Government, Indianápolis, Bobbs-Merrill, 1952, pp. 16-30; Abram N. Shulsky, "The Concept of Property in the History of pp. 16-30; Abram N. Shulsky, "The Concept of Property in the History of Political Economy", in James Nichols e Colin Wright (eds.), From Political Economy to Economics… and Back?, São Francisco, Institute for Contemporary Studies Press, 1990, pp. 15-34, e Strauss (1953), pp. 235-246.

14 Para um resumo e crítica da literatura sobre o republicanismo clássico e a fundação da América ver Thomas Pangle, The Spirit of Modern Republicanism, Chicago, University of Chicago Press, 1988, pp. 28-39.

15 Vários estudiosos americanos observaram que Locke concede consideravelmente mais relevo ao orgulho e à força de ânimo do que possa parecer. É indiscutível que Locke tenta suavizar o orgulho dos dominadores e agressivos e levá-los a seguirem o seu próprio interesse racional. Mas Nathan Tarcov salientou, em Some Thoughts

Concerning Education, que Locke

encoraja as pessoas a sentirem orgulho na sua liberdade e a desprezarem a escravidão; a vida e a liberdade tornam-se fins em si, potencialmente dignos até mesmo do sacrifício da própria vida, mais do que meios para a protecção da propriedade. Desta forma, o patriotismo de um homem livre, num país livre, pode coexistir com o desejo de uma autopreservação confortável, como parece ter acontecido historicamente nos Estados Unidos.

Embora exista claramente um lado frequentemente não reconhecido de Locke, que salienta o reconhecimento, tal como aconteee em relação a Madison e Hamilton, parece que Locke

deve ser visto como permanecendo firmemente no outro lado da grande divisão ética, pela preferência dada à autopreservação sobre o orgulho. Mesmo que uma leitura cuidadosa do seu trabalho sobre a educação revele um Locke orgulhoso, não é linear que isso se deva sobrepor ao primado da autopreservação que ressalta do Second Treatise. Ver Nathan Tarcov, Locke's Education for Liberty, Chicago, University of Chicago Press,1984, em especial pp. 5-8 e 209-211; Tarcov, "The Spirit of Liberty and Early American Foreign Policy", in Zuckert (1988), pp. 136-148. Ver também Pangle (1988), pp. 194, 227, e Harvey C. Mansfield, Taming the Prince: The Ambivalence of Modern Executive Power, Mansfield, Taming the Prince: The Ambivalence of Modern Executive Power, Nova lorque, Free Press, 1989, pp. 204-21 I.

16 A incompatibilidade potencial entre capitalismo e vida familiar 8 debatida em Joseph Schumpeter, Capitalism, Socialism, and Democray, Nova Iorque, Harper and Brothers,1950, pp. 157-160.

CAPÍTULO 15 UMAS FÉRIAS NA BULGÁRIA

1 A Republica, 386c; citando a Odisseia, de Homero, xI, 489-491.

2 Tem havido poucos estudos sistemáticos do fenómeno do thymos, ou reconhecimento, na tradição filosófica ocidental, apesar da sua

importância para essa tradição. Uma tentativa

nesse sentido é feita em Understanding the Political Spirit: Philosophical Investigations from Socrates to Nietzsche, de Catherine Zuckert (ed.), New Haven, Conn., Yale University Press, 1988. Ver também a discussão de Allan Bloom sobre o thymos, no comentário da sua tradução d'A República, de Platão, Nova Iorque, Basic Books, 1968, pp. 355-357 e 375-379.

3 O thymos também se pode traduzir por "coração" ou "coragem".

4 Para uma discussão mais alargada do papel do thymos em Platão ver Catherine Zuckert, "On the Role of Spiritedness in Politics", e Mary P. Nicholas, "Spiritedness and Philosophy

in Plato's Republic", in Zuckert (1988).

5 A discussão da divisão tripartida da alma é feita n'A República, 435c-441c. A discussão inicial do thymos surge no liv. n, 375a-375e e 376c. Ver também 411a-411e, 441e, 442e,

456a, 465a, 467e, 536c, 547e, 548c, 550b, 553e-553d, 572a, 580d, 581a, 586c-586d, 590b e 606d. Esta caracterização multipartida da natureza humana teve uma longa história depois de Platão, tendo sido contestada seriamente pela primeira vez por Rousseau. Ver Melzer (1990), pp. 65-68 e 69.

6 A República, 439c-440a.

7 A subvalorização relativa do ânimo ou orgulho em Hobbes é evidente na definição insatisfatória da ira. A ira, diz, é "uma repentina coragem", enquanto a coragem "é o mesmo com

esperança de evitar o dano através da resistência", a qual, pelo seu lado, se refere ao medo, que 8 a "Aversão com a ideia de um o ANO proveniente do objecto". Ao contrário de Hobbes, pensar-se-ia que a coragem deriva da ira e que esta é uma paixão completamente independente, que nada tem a ver com o mecanismo da esperança e do receio.

8 A ira para consigo próprio equivale à vergonha e poder-se-ia afirmar que Leôncio sentira vergonha.

9 A República, 440c-440d.

10 Sublinhados meus. Havel *et al.* (1985), pp. 27-28.

11 Havel *et al.* (1985), p. 38.

12 Ver, por exemplo, não apenas as referências frequentes à dignidade e à humilhação em "The Power of the Powerless", mas também o primeiro discurso de Havel de "Ano Novo" à nação, no qual ele afirma que "O estado, que se chama a si próprio o estado dos trabalhadores, humilha os trabalhadores [...] O regime anterior, armado com a sua ideologia arrogante e intolerante, denegriu o homem, transformando-o numa força produtiva, e denegriu a natureza, transformando-a num instrumento de produção [...] Em todo o mundo, as pessoas estão surpreendidas pelo facto de que o aquiescente, humilhado e céptico povo checoslovaco, que aparentemente já não acreditava em nada, fosse, repentinamente, capaz de ir buscar, no

espaço de algumas semanas, a enorme força para derrubar, de uma forma totalmente decente e pacífica, o sistema totalitário". Sublinhado meu. Cit. em Foreign Broadcast Information Service, FBIS-EEU-90-001, de 2 de Janeiro de 1990, pp. 9-10.

13 O conhecido jornalista soviético de televisão, com sotaque americano, Vladimir Posner, escreveu uma biografia autojustificativa, pela qual tenta explicar as suas escolhas morais quando, na era de Brezhnev, ascendeu ao topo da carreira jornalística. Ao tentar explicar até que ponto foi forçado a comprometer-se, perguntando em seguida, retoricamente, quem seria capaz de o condenar pelas escolhas que fez perante a natureza maléfica do sistema soviético, ele não está a ser completamente honesto para com os seus leitores (talvez nem mesmo para consigo próprio). Esta aceitação comum da degradação moral é parte da degradação da vida "tímica", que Havel considera uma consequência inevitável do comunismo pós-totalitário.

Ver Posner, Parting with Illusions, Nova Iorque, Atlantic Monthly Press, 1989.

CAPÍTULO 16 A BESTA DE FACES VERMELHAS

1 Cit. em Abraham Lincoln, The Life and Writings of Abraham Lincoln, Nova Iorque, Modem Library, 1940, p. 842.

2 Rigorosamente falando, o desejo de reconhecimento pode ser considerado uma forma de desejo, como a fome ou a sede, cujo objectivo não é material, mas antes ideal. A estreita relação entre o thymos e o desejo torna-se evidente na palavra grega para desejo, epithymia.

3 Sublinhados meus. Adam Smith, The Theory of Moral Sentiments, Indianápolis, Liberty Classics, 1982, pp. 50-51. Agradeço a Abram Shulsky e a Charles Griswold, Jr., por estas e outras observações sobre Adam Smith. Ver também Alben O. Hirschman, The Passions and the Interests. Princeton, N. J., Princeton University Press, 1977, pp. 107-108.

4 Aqui Rousseau concordaria com Smith em que as necessidades naturais são relativamente poucas e que o desejo de propriedade privada brota apenas do amour-propre ou vaidade do homem, isto é, da sua tendência para se comparar aos outros. Eles divergem, claro, na avaliação da aceitação moral daquilo a que Smith chama “melhorar a própria condição”.

5 Alexis de Tocqueville, The Old Regime and the French Revolution, Garden City, N. I., Doubleday Anchor Books, I955. Ver em especial a parte 111, caps. City, N. I., Doubleday Anchor Books, I955. Ver em especial a parte 111, caps. 4-6.

6 Para os fundamentos empíricos deste fenómeno ver Huntington (1968), pp. 40-47.

7 A referência de Lincoln à sua fé num Deus justo levanta, contudo, a questão de se os maiores actos de triunfo “tímico” necessitam do suporte da fé em Deus.

8 Há um contexto económico ou sociológico na questão do aborto, uma vez que, tanto os seus apoiantes como os seus opositores, tendem a agrupar-se segundo a educação, o rendimento, a proveniência urbana ou rural, mas o conteúdo do debate é sobre os direitos, e não sobre a economia.

9 O caso romeno é complicado, dado haver provas de que as manifestações de Timisoara não foram completamente espontâneas e que a insurreição foi previamente planeada pelos militares.

10 Ver, por exemplo, “East German VIPs Now under Attack for Living

High Off Party Privileges", in Wall Street Journal de 22 de Novembro de 1989, p. A6.

CAPÍTULO 17 ASCENSÃO E QUEDA DO THYMOS

1 Nietzsche, Twilight of the Idols and the Antichrist, Londres, Penguin Books,1968a, p. 23.

2 Ver o curto, mas brilhante, ensaio de Joan Didion sobre esta questão, "On Self-Respect", in Didion, Slouchâng Towards Bethlehem, Nova lorque, Dell, 1968, pp. 142-148.

3 Aritóteles debate o thymos sob a rubrica "A grandeza da alma" (megalopsychia) ou magnanimidade, que para ele é a virtude humana central. O homem grande e magnânimo "exige muito e merece muito" em termos de honra, o maior de todos os bens exteriores, e, ao fazê-lo, respeita um padrão médio entre a vaidade (exigir muito e merecer pouco) e a pequenez de espírito (exigir pouco e merecer muito). Na grandeza de espírito subsumem-se

todas as outras virtudes (isto é, a coragem, a justiça, a moderação, a veracidade, etc.) e exige-se kalokagathia (traduzido como "cavalheirismo" ou "nobreza moral"). O homem grande e magnânimo exige maior reconhecimento, por possuir a maior virtude. É interessante verificar que, de acordo com Aristóteles, o homem grande e magnânimo gosta de possuí coisas "belas, mas inúteis", porque é melhor ser-se independente (autarkous gar mallon). O desejo da parte "tímica" da alma de possuir coisas inúteis brota do mesmo impulso que o leva a arriscar a vida. Aristóteles, Ética a Nicómaco, II, 7-9; IV, 3. A aceitação do desejo de reconhecimento ou honra é uma das principais diferenças entre o moralismo grego e o cristão.

4 Segundo Sócrates, o thymos não é suficiente para concretizar a cidade justa; tem de ser completado com uma terceira parte da alma, a razão ou sabedoria, na forma do rei-filósofo.

5 Ver, por exemplo, A República, 375b-376b. De facto, Sócrates induz consideravelmente em erro Adimanto ao sugerir que o thymos é muitas vezes um aliado da razão, e não seu

inimigo.

6 Para recordar as conotações éticas muito diferentes dadas em tempos à megalothymia

veja-se o seguinte excerto de Clausewitz:

De todas as paixões que inspiram o homem na batalha, nenhuma, temos de admitir, é tão poderosa e tão constante como a ânsia de honra e de fama. A língua alemã mancha isto injustamnte associando essa ânsia a dois significados ignóbeis, pelo uso da terminologia "ganância de honra" (Ehrgeiz) e "desejo ardente de glória" (Ruhmsucht). O abuso destas ambições nobres sujeitou, sem dúvida, a raça humana aos mais chocantes ultrajes; mesmo assim, as suas origens dão-lhes o direito de serem consideradas entre as mais elevadas da natureza humana. Na guerra funcionam como o suspiro essencial da vida que anima a massa inerte. Outras emoções podem ser mais comuns e mais veneradas anima a massa inerte. Outras emoções podem ser mais comuns e mais veneradas- o patriotismo, o idealismo, a vingança, o entusiasmo de todos os tipos -, mas não são substitutos da sede de fama e de honra

De Carl von Clausewitz, On War, revisto e traduzido por Michael Howard e Peter Paret, Princeton, Princeton University Press, 1976), p. 105. Agradeço a Alvin Bernstein esta referência.

7 O desejo de glória é, claro, incompatível com a virtude cristã da humildade. Albert O. Hirschman, The Passions and the Interests, Princeton, N. J., Princeton University Press,1977, pp. 9-11.

8 Ver, em especial, o capítulo 15 de O Príncipe. Sobre esta interpretação geral de Maquiavel, "o grande Colombo", ver Strauss (1953), pp. 177-179, e também o capítulo de Strauss

sobre Maquiavel em Leo Strauss e Joseph Cropsey (eds.), History of Politica! Philosophy, 2ª ed., Chicago, Rand McNally, 1972, pp. 271-292.

9 Ver liv. I, cap. 43, de Discourses, intitulado "Those only who combat for their own glory are good and loyal soldiers". Nicolau Maquiavel, The Prince and the Discourses, Nova Iorque, Modern Library, 1950, pp. 226-227. Ver também Michael Doyle, "Liberalism

and World Politics", in American Politica! Science Review. vol. 80, n." 4, 1986, pp. 1151-1169, e Mansfield (1989), pp. 137 e 239.

10 Mansfield (1989), pp. 129 e 146.

11 Ver Harvey C. Mansfield, Jr., "Machiavelli and the Modern Executive", in Zuckert (1988), p. 107.

12 Este é o tema de Hirschman (1977) que adequadamente situa a deliberada subalternização do thymos no início do pensamento moderno.

13 O desejo de reconhecimento foi também crucial para o pensamento de Jean-Jacques Rousseau, cujo trabalho representou o primeiro importante ataque ao liberalismo de Hobbes e Locke. Embora estivesse em nítido desacordo com a visão da sociedade civil enunciada por Hobbes e Locke, Rousseau concordava que o desejo de reconhecimento era a causa fundamental do mal na vida social do homem. O termo utilizado por Rousseau para o desejo de do homem. O termo utilizado por Rousseau para o desejo de

reconhecimento foi amour-propre, ou vaidade ("amor-próprio"), que ele contrapunha ao amour de soi (ou "amor por si"), que, acreditava ele, caracterizava o homem natural antes

de ter sido corrompido pela civilização. O amour de soi estava ligado à realização das necessidades naturais do homem, como o alimento, o descanso e o sexo; era uma paixão egoísta, mas essencialmente inofensiva, porque Rousseau acreditava que o homem, no estado de natureza, vivia uma vida solitária e inofensiva. O amour-propre, pelo contrário, surgiu no decurso do desenvolvimento histórico da humanidade, quando os homens se agruparam em sociedades e começaram a fazer comparações entre si. Este processo de comparação do valor mútuo constituiu, para Rousseau, a fonte principal da desigualdade humana e da maldade e infelicidade do homem civilizado; foi a fonte da propriedade privada e de todas as iniquidades sociais que dela emanam.

A solução de Rousseau, ao contrário da de Hobbes e de Locke, não era a eliminação total da auto-estima do homem. Tal como Platão,

Rousseau procurou fazer do thymos a base de uma cidadania com sentido de serviço público numa república democrática e igualitária. O objectivo de um governo legítimo, como o descrito n'O Contrato Social, não era o de

proteger o direito à propriedade e os interesses económicos privados, mas a criação de uma analogia social da liberdade natural, a volonté générale, ou vontade geral. O homem readquiria a sua liberdade natural, não, como pretendia Locke, ao ser deixado em paz pelo estado para poder gerar dinheiro ou adquirir propriedade, mas antes pela participação activa na vida pública de uma democracia pequena e coesa. A vontade geral, construída a partir das vontades individuais dos cidadãos da república, podia ser vista como um gigantesco e único ser "tímico" que encontrava satisfação na própria liberdade de se determinar e afirmar. Ver Jean-Jacques Rousseau, Oeuvres completes, vol. 3, Paris, Gallimard, 1964, pp. 364-365; ver também a discussão em Arthur Melzer, The Natural Goodness of Man: On the System of Rousscau's Thought, Chicago, University of Chicago Press, 1990, sobre a desunião da alma, provocada pelo University of Chicago Press, 1990, sobre a desunião da alma, provocada pelo advento da sociedade e a consequente dependência do homem, pp. 70-71.

14 Claro, o intercâmbio ético não correu muito bem no Japão, onde o ethos aristocrático se manteve na instituição militar. As manifestações imperialistas do Japão, que acabaram por dar origem à Guerra do Pacífico com os Estados Unidos, podem ser vistas como um último suspiro da tradicional classe "tímica".

15 The Federalist Papers, Nova Iorque, New American Library, 196I, p. 78.

16 Federalist, 1961, pp. 78-79.

17 Esta interpretação do Federalist é apresentada por David Epstein em The Political Theory of the Federalist, Chicago, University of Chicago Press, 1984, pp. 6, 68-81, 136-141, 183-184 e 193-197. Agradeço a David Epstein por salientar a importância do thymos não apenas no Federalist, mas também numa série de obras de outros filósofos políticos.

18 Federalist, 1961, p. 437.

19 Ver o primeiro capítulo de C. S. Lewis, The Abolition of Man, or, Reflections on education with special reference to the teaching of English in the upper forms of schools, Londres, Colllins, 1978, pp.

7-20.

20 De “On the Thousand and One Goals”, in Thus Spoke Zarathustra, liv. I (em The Portable Nietzsche, Nova Iorque, Viking, 1954), pp. 170-171.

21 Ver também Nietzsche, On the Genealogy of Morals, 2:8, Nova Iorque, Vintage Books, 1967, p. 70.

CAPÍTULO I8 DOMÍNIO E SERVIDÃO

1 Kojève (1947), p. 26.

2 O “longo prazo” referido é muito longo, aferido em milhares de anos a partir do aparecimento das relação sociais senhor-escravo até quase à Revolução Francesa. Quando Kojève (ou Hegel) fala dos escravos, não está a referir-se a pessoas com estatuto legal de escravos, mas pessoas com estatuto legal de escravos, mas

a todos cuja dignidade não é “reconhecida”, incluindo, por exemplo, os camponeses legalmente livres da França pré-revolucionária.

3 O curto relato do processo histórico apresentado na Fenomenologia, de Hegel, está, mais uma vez, de acordo com a interpretação de Kojéve, devendo ser tomado como o trabalho do filósofo sintético Hegel-Kojève. Sobre esta questão ver Roth (1988), pp. 110-115, e Smith (1989a), pp. 119-121.

4 É claro que os senhores procuram o reconhecimento por parte de outros senhores, mas, no decurso desse processo, tentam transformar esses senhores em escravos, numa série de

subsequentes batalhas pelo prestígio. Anteriormente ao reconhecimento mútuo e racional só existia o reconhecimento por parte dos servos.

5 Kojève argumenta que o receio de morte é metafisicamente

necessário para o desenvolvimento subsequente do escravo, não como razão de fuga, mas porque esse receio lhe revela o seu nada essencial, o facto de ser um ente sem identidade permanente ou cuja identidade é negar (quer dizer, alterar o ser de) através do tempo. Kojève (1947), p. 175.

6 Kojève diferencia o escravo do burguês, que trabalha por conta própria.

7 Aqui já notamos uma certa convergência entre Hegel e Locke a respeito do trabalho. Para Locke, tal como para Hegel, o trabalho era primacialmente uma fonte de valor; a maior fonte de riqueza assentava no trabalho humano, e não nos "materiais quase insignificantes" da natureza. Para Locke, tal como para Hegel, o trabalho não servia um fim positivo natural. As necessidades naturais do homem eram relativamente poucas e facilmente realizáveis: o proprietário lockiano, que acumulava quantidades ilimitadas de ouro e de prata, não trabalhava para a satisfação dessas necessidades, mas para satisfazer um horizonte de novas necessidades em constante mutação. Nesse sentido, o labor do homem era criativo, pois envolvia um conjunto sem fim de novas e mais ambiciosas tarefas. A criatividade do homem reflectia-se ao nível pessoal, à ambiciosas tarefas. A criatividade do homem reflectia-se ao nível pessoal, à medida que ele inventava novas necessidades. Finalmente, Locke, tal como Hegel, tinha uma tendência antinatural, pois acreditavam ambos que os seres humanos

se sentiam satisfeitos por manipularem a natureza, usando-a em benefício próprio. As doutrinas de ambos poderiam, pois, servir como justificação para o capitalismo, o mundo

económico criado pelo desenvolvimento progressivo da ciência natural moderna.

No entanto, Locke e Hegel divergiam num ponto, aparentemente menor, mas, mesmo assim, importante. Para Locke, o objectivo do trabalho era a satisfação do desejo. Os desejos não eram fixos, cresciam e mudavam constantemente, tendo como única característica constante a necessidade de serem satisfeitos. Para Locke, o trabalho era uma actividade essencialmente desagradável, executada em nome dos objectos de valor que criava. E, embora os objectivos específicos do trabalho não pudessem ser definidos a priori com base nos princípios naturais - isto é, a lei da natureza de Locke não indicava se se devia trabalhar como caixeiro ou na indústria de tecnologia de ponta -, existia, mesmo assim, uma base natural para o trabalho.

O trabalho e a acumulação ilimitada de bens eram levados a cabo como um meio de fugir ao terror da morte. O receio da morte permaneceu como um pólo negativo do qual todo o ser humano procurava fugir pelo trabalho. Mesmo que um homem rico tivesse muito mais do que o de que necessitava, a sua acumulação obsessiva de riqueza era, afinal, movida pelo

desejo de protecção contra os tempos maus e um possível regresso à pobreza, a sua condição natural.

8 Sobre estas questões ver Smith (1989a), p. 120, e Avineri (1972), pp. 88-89.

9 Ver Kojève em Strauss (1963), p. 183.

CAPÍTULO 19 O ESTADO HOMOGÉNEO E UNIVERSAL

1 Esta frase tem tido várias versões, tais como “O estado é a marcha de Deus no mundo, isto é o que o estado é” ou “O caminho de Deus no mundo, isso deve no mundo, isto é o que o estado é” ou “O caminho de Deus no mundo, isso deve ser o estado”. Da adenda ao parágrafo 258 da Filosofa do Direito.

2 Compare-se isto com a definição de nacionalismo por Ernest Gellner: “O nacionalismo, como sentimento ou movimento, pode ser mais bem definido nos termos deste princípio [de que as unidades política e nacional devem ser congruentes]. O sentimento nacionalista é o sentimento de ira originado pela violação deste princípio, ou o sentimento de satisfação derivado da sua concretização. Um movimento nacionalista é aquele que é motivado por este género de sentimento.” De Nations and Nationalism, Ítaca, N. I., Cornell University Press, 1983, p. 1.

3 Esta questão também é referida por Gellner (1983), p. 7.

CAPÍTULO 20 O MAIS FRIO DE TODOS OS MONSTROS FRIOS

1 The Portable Nietzsche, Nova lorque, Viking, 1954, pp. 160-161.

2 Como Kojève salienta, existe um certo elemento de desejo na fé cristã da vida eterna. Um desejo cristão por uma bênção poderá não ter uma motivação mais elevada do que o seu instinto natural de autopreservação. A vida eterna é a realização última do homem guiado pelo receio de morte violenta.

3 Como já foi referido, grande parte do ostensivo conflito em volta de objectos materiais, como o território ou os tesouros nacionais, mascara, de facto, uma luta pelo reconhecimento por parte do conquistador.

4 Todos estes termos têm origem na ciência social moderna, numa tentativa de definir os "valores" que tornam possíveis as democracias liberais modernas. Segundo Daniel Lerner, por exemplo, "Neste estudo, a hipótese mais importante é a de que uma capacidade de elevada empatia só é uma característica pessoal predominante na sociedade moderna, nitidamente

industrial, urbana, letrada e participativa" (Lerner, 1958, p. 50). O termo "cultura industrial, urbana, letrada e participativa" (Lerner, 1958, p. 50). O termo "cultura cívica", utilizado pela primeira vez por Edward Shils, foi definido como uma "terceira cultura, nem tradicional nem moderna, mas que tem algo a ver com ambas: uma cultura pluralista, assente na comunicação e na persuasão, uma cultura de consenso e diversidade, uma cultura que permite a mudança, mas que a modera". Gabriel A. Almond e Sidney Verba, The Civic Culture, Boston, Little, Brown, 1963, p. 8.

5 O carácter central da virtude da tolerância na América moderna foi superiormente descrito por Allan Bloom em The Closing of the American Mind, Nova lorque, Simon and Schuster, 1988, em especial o cap. I. O vício correspondente, a intolerância, é hoje considerado muito mais inaceitável do que os vícios tradicionais da ambição, da luxúria, da ganância, *etc.*

6 Ver a descrição geral dos pré-requisitos da democracia que precedem cada um dos volumes da série da Diamond-Linz-Lipset Democracy in Developing Countries, Boulder, Colo., Lynn Reinner, 1988a, em especial a discussão no vol. 4 sobre a América Latina (1988b), pp. 2-52. Ver também a discussão das pré-condições para a democracia em Huntington (1984), pp. 198-209.

7 A unidade nacional é a única pré-condição para a democracia

referida por Dankwart Rustow em “Transitions to Democracy”, in Comparative Politics, vol. 2, 1970, pp. 337-363.

8 Samuel Huntington sugere que o grande número de países católicos que participam na actual “terceira vaga” da democratização transforma esta num fenómeno de certa forma

católico, relacionado com uma reorientação mais democrática e igualitária da consciência católica nos anos 60. Embora este úpo de argumento possa ter algum fundamento, levanta a

questão do porquê da mudança da consciência católica nessa determinada altura. É verdade que não há nada inerente à doutrina católica que a predisponha para a política democrática ou que falseie o argumento tradicional de que a estrutura autoritária e hierárquica da igreja católica a predispõe para uma política autoritária. As causas da mudança da consciência católica parecem ter sido: (1) a legitimidade generalizada das ideias liberais que impregnaram o pensamento católico (e não o contrário); (2) o aumento dos índices de desenvolvimento socioeconómico verificado na maior patte dos países católicos nos anos 60; e (3) a “secularização” a longo prazo da igreja católica, seguindo, 400 anos mais a “secularização” a longo prazo da igreja católica, seguindo, 400 anos mais tarde, os passos de

Martinho Lutero. Ver Samuel Huntington, “Religion and the Third Wave”, in The National Interest, vol. 24, 1991, pp. 29-42.

9 Até mesmo a Turquia tem tido, desde o momento da secularização do estado, problemas em manter a democracia. Dos trinta e seis países com maiorias mulçulmanas, a Freedom

House assinalava em 1984 que vinte e um “não eram livres”, quinze eram “parcialmente livres” e nenhum era “livre”. De Huntington (1984), p. 208.

10 Ver a discussão sobre a Costa Rica em Harnson (1985), pp. 48-54.

11 Este argumento foi apresentado em especial por Bamngton Moore em Social Origins of Dictatorship and Democracy, Boston,

Beacon Press, 1966.

12 Há uma série de problemas com esta tese, os quais limitam o seu poder explicativo. Por exemplo, algumas monarquias centralizadoras, tais como a da Suécia, transformaram-se depois em democracias liberais altamente estáveis. O feudalismo é considerado, por alguns autores, um obstáculo tanto para o desenvolvimento democrático e o seu contrário, constituindo a principal diferença entre as experiências da América do Norte e do Sul. Ver Huntington (1984), p. 203.

13 No decurso dos tempos, os Franceses esforçaram-se por eliminar o hábito do centralismo, no que se incluem as tentativas para devolver a autoridade a órgãos eleitos ao nível local, em certas áreas como a educação. Isto ocorreu sob governos tanto conservadores como socialistas, no passado recente. Este esforço de descentralização ainda não foi totalmente conseguido.

14 Um argumento semelhante sobre a sequência (começando com a identidade nacional, passando depois para instituições verdadeiramente democráticas e, de seguida, para uma participação alargada) é apresentado por democráticas e, de seguida, para uma participação alargada) é apresentado por Robert A. Dahl, Polyarchy: Participation and Opposition, New Haven, Yale University Press, 1971, p. 36. Ver também Eric Nordlinger,

"Political Development: Time Sequences and Rates of Change", in World Politics, vol. 20, 1968, pp. 494-530; e Leonard Binder et al., Crises and Sequences in Political Development,

Princeton, Princeton University Press, 1971.

15 O fracasso da democracia chilena nos anos 70, por exemplo, poderia ter sido evitado se o Chile tivesse um sistema parlamentar em vez de um presidencial. Isso teria permitido a demissão do governo e o realinhamento de coligações sem destruir totalmente a estrutura institucional do país. Sobre a questão da democracia parlamentarista versus presidencialista ver Juan Linz, "The Perils of Presidentialism", in Journal of Democracy, vol. 1, n.o 1, 1990, pp. 51-69.

16 Este é o tema de Juan Linz em The Breakdown of Democratic Regimes Crisis, Breakdown, and Reequilibration, Baltimore, John Hopkins University Press, 1978.

17 Sobre esta questão geral ver de novo Diamond *et al.* (1988b), pp. 19-27. O estudo académico da política comparativa até ao fim da segunda guerra mundial privilegiava o direito constitucional e as

doutrinas judiciais. Sob a influência da sociologia continental, a "teoria da modernização" do pós-guerra ignorou a lei e a política, atendendo quase exclusivamente aos factores económicos, culturais e sociais subjacentes para explicar as origens e o sucesso da democracia. Nas últimas décadas tem-se assistido a um retorno à perspectiva inicial, associada a Juan Linz, da Universidade de Yale. Embora não negue a importância dos factores económicos e culturais, Linz e os seus colegas salientaram a autonomia e a dignidade da política, colocando-a num plano mais equilibrado com o da realidade subpolítica.

18 Segundo Weber, a liberdade ocidental existe porque a cidade ocidental assentou numa organização de autodefesa de guerreiros independentes e porque as religiões ocidentais (o judaísmo e depois o cristianismo) expurgaram a magia e a superstição das relações entre as classes. Certas inovações especificamente medievais, tais como o sistema das corporações, eram necessárias para explicar a emergência das relações sociais livres e relativamente igualitárias na cidade medieval. Ver Weber, General Economic History, New Brunswick, N. J., medieval. Ver Weber, General Economic History, New Brunswick, N. J., Transaction Books, 1981, pp. 315-337.

19 Embora não seja de forma alguma evidente que na URSS serão estabelecidas instituições democráticas duradouras como resultado da primeira fase das reformas de Gorbachev, não

existem obstáculos culturais a que aquelas se enraízem na próxima geração. Perante indicadores como níveis de educação, urbanização, desenvolvimento económico, etc., os Soviéticos

estão em vantagem em relação a países do Terceiro Mundo, como a Índia e a Costa Rica, que são democracias de sucesso. De facto, a convicção de que um certo povo não consegue democratizar-se por profundas razões culturais torna-se, por si, um obstáculo significativo para uma democratização. Uma cena russofobia entre a própria elite russa, um profundo pessimismo acerca da capacidade de os cidadão soviéticos controlarem as suas próprias vidas e um fatalismo quanto à inevitabilidade de uma forte autoridade estatal tomam-se, em certa altura, profecias autoconcretizadoras.

CAPÍTULO 21 AS ORIGENS “TÍMICAS” DO TRABALHO

1 Cit. em Kojève (1947), p. 9.

z Ver parte u, “O triunfo do leitor de cassettes vídeo”.

3 Ver Thomas Sowell, The Economics nnd Politics of Race; An International Perspective, Nova Iorque, Quill, 1983, e Sowell, “Three Black Histories”, in Wilson Quarterly, 1979, pp, 96-106.

4 R. V. Jones, The Wizard War: British Scientific Intelligence, 1939-l945, Nova Iorque, Coward, McCann, and Geoghan, 1978, pp. 199 e 229-230.

5 A noção de que o trabalho é essencialmente desagradável está enraizada na 5 A noção de que o trabalho é essencialmente desagradável está enraizada na tradição judaico-cristã. Na história da Criação, em conformidade com a Bíblia Hebraica, o trabalho é

feito à imagem de Deus, que trabalhou para criar o mundo, mas é também um castigo para o homem, por ter caído em pecado. Diz-se que a essência da “vida eterna” não é o trabalho, mas “o descanso eterno”. Ver Jaroslav Pelikan, “Commandment or Curse: The Paradox of Work in the Judeo-Christian Tradition”, in Pelikan et al., Comparative Work Ethics, Judeo-Christian, Islamic, and Eastern, Washington, D. C., Library of Congress, 1985, pp. 9 e 19.

6 Este ponto de vista foi também sustentado por Locke, que vê o trabalho como um simples meio de produzir objectos de consumo.

7 Um economista moderno tentaria explicar o comportamento de um indivíduo destes através de uma definição puramente formal de “utilidade” que, por definição, abarcaria qualquer finalidade perseguida pelos seres humanos. Quer dizer, o actual viciado no trabalho procura “a utilidade psíquica” do seu trabalho, tal como o protestante ascético de Weber procurava a “utilidade psíquica” da sua esperança na salvação eterna. O facto de o desejo de dinheiro, de ócio, de reconhecimento ou de salvação eterna poder ser apresentado globalmente sob a rubrica formal da utilidade é indicador da irrelevância destas definições económicas formais para explicar algo verdadeiramente interessante sobre o comportamento humano. Sem o prejuízo da teoria, estas definições abrangentes da utilidade tiram-lhe um verdadeiro poder explicativo.

Seria mais sensato ignorar a definição económica convencional de "utilidade" e restringir o seu uso a um significado mais limitado e em conformidade com o senso comum: a utilidade é algo que satisfaz o desejo humano ou alivia a dor, sobretudo através da aquisição de propriedade ou de outros bens materiais. Daí que não se possa dizer que o ascético, que diariamente mortifica a carne com a simples finalidade da satisfação "tímica", seja um "maximizador da utilidade" de uma tal prática.

8 Entre os autores mencionados por Weber como tendo notado a relação entre o protestantismo e o capitalismo encontra-se o escritor belga Émile de Laveleye, autor de livros de economia muito consultados em 1880, e o crítico britânico Mathew Arnold. Entre outros mais incluem-se o autor russo Mikolay Mel'gunov, John Keats e H. T. Buckle. Para os predecessores da tese de Weber ver Reinhold Bendix, "The Protestant Ethic-Revisited", in Comparative Studies in Society and History, vol. 9, n:" 3, 1867, pp. 266-273. in Society and History, vol. 9, n:" 3, 1867, pp. 266-273.

9 Muitos dos críticos de Weber situam a emergência do capitalismo antes da Reforma, designadamente nas comunidades judaica ou católica italiana. Outros autores salientam que

o puritanismo analisado por Weber era um puritanismo decadente, que surgiu somente após a propagação do capitalismo e que, portanto, poderá ter sido um veículo, mas não a origem, desse capitalismo. Finalmente, tem sido argumentado que o comportamento relativo das comunidades protestante e católica se explica melhor através dos obstáculos ao racionalismo económico criados pela Contra-Reforma do que por qualquer contribuição positiva do protestantismo.

Eis algumas das criticas à tese de Weber: R. T. Tawney, Religion and the Rise of Capitalism, Nova Iorque, Harcoun, Brace and World, 1962; Kemper Fullerton, "Calvinism and Capitalism", in Harvard Theological Review, vol. 21,1929, pp.163-191; Emst Troeltsch, The Social Teaching of the Christáan Churches, Nova Iorque, Macmillan, 1950; Wener Sombart, The Quintessence of Capitalism, Nova Iorque, Dutton, 1915; e H. H. Robertson, Aspects of the Rise of Economic Individualism, Cambridge, Cambridge University Press, 1933. Ver

também a discussão de Weber em Strauss (1953), nota 22, pp. 60-61. Strauss salienta que a Reforma foi precedida por uma revolução no pensamento filosófico racional, que também

justificou a acumulação ilimitada de riqueza material e é co-responsável pela difusão da legitimidade do capitalismo.

10 Ver Emilio Willems, "Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile", in S. N. Eisenstadt (ed.), The Protestant Ethic and Modernization: A Comparative View, Nova Iorque, Basic Books,1968, pp. 184-208; o livro de Lawrence E. Harnson sobre o impacte da cultura no progresso, a publicar em 1992 por Basic Books; David Martin, Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latán America, Oxford, Basil Blackwell, 1990. A actual "teologia da libertação" na América Latina é uma digna herdeira da Contra-Reforma, porquanto tem servido para retirar legitimidade à acumulação Reforma, porquanto tem servido para retirar legitimidade à acumulação capitalista ilimitada e racional.

11 O próprio Weber escreveu livros sobre as religiões na China e na Índia para explicar por que razão o espírito do capitalismo não surgiu nessas culturas. Esta questão é ligeiramente diferente da que tem a ver com as culturas encorajarem ou inibirem o capitalismo importado.

Quanto a isto, ver David Gellner, "Max Weber, Capitalism and the Religion of India", in

Sociology, vol. 16, n.o 4, 1982, pp. 526-543.

12 Robert Bellah, Tokugawa Religion, Boston, Beacon Press, 1957, pp. 117-126.

13 1d., ibid., pp. 133-161.

14 India: A Wounded Civilization, Nova Iorque, Vintage Books, 1978, pp. 187-188.

15 Para além do torpor espiritual induzido pelo hinduísmo, Myrdal observou que, num local onde as vacas improdutivas correspondem a metade da população humana, a proibição de as

matar era, em si, um importante obstáculo ao crescimento económico. Gunnar Myrdal, Asian Drama: An Inquiry into the Poverty ofNations, Nova Iorque, Twentieth Century Fund,1968,

vol. 1, pp. 89-91, 95-96 e 103.

16 Este argumento é dado por Daniel Bell em The Cultural Contradictions of Capitalism, Nova Iorque, Basic Books,1976, p. 21. Também Michael Rose, Re-Working the Worth Ethic:

Economic Values and Socio-Cultural Politics, Nova Iorque, Schocken Books, 1985, pp. 53-68.

17 Ver Rose (1985), p. 66, e também David Cherrington, The Work Ethic' Working Values and Values that Work, Nova Iorque, Amacom, 1980, pp. 12-15 e 73.

18 Quase 24 % da força de trabalho americana em tempo inteiro trabalhou 49 horas semanais, ou mais, em 1989, em comparação com apenas 18 % dez anos antes, segundo o Gabinete

de Estatística do Trabalho. De acordo com um estudo de Louis Hams, o número médio de horas de lazer por semana, por americano adulto, desceu de 26,2 horas em 1973 para 16,5

em 1987. Estatísticas citadas em Peter T. Kilborn, "Tales from the Digital Treadmill", in New York Times de 3 de Junho de 1990, secção 4, pp. 1 e 3. Ver também Leslie Berkma, "40-

Hour Week Is Part Time for Those on the Fast Track", in Los Angeles Times de 22 de Março de 1990, parte T, p. 8. Agradeço estas referências a Doyle McManus.

19 Sobre as diferenças entre os trabalhadores britânicos e os japoneses ver Rose (1985), pp. 84-85.

CAPÍTULO 22 IMPÉRIOS DE RESSENTIMENTO, IMPÉRIOS DE DEFERÊNCIA

1 Para uma discussão mais alargada deste tópico ver Roderick McFarquhar, "The Post-Confucian Challenge", in The Economist de 9 de Fevereiro de 1980, pp. 67-72; Lucian Pye, "The New Asian Capitalism: A Political Portrait", in Peter Gerger e Hsin-Huang Michael Hsiao (eds.), In Search of an East Asian Development Model, New

Brunswick, H. J., Transaction Books, 1988, pp. 81-98; e Pye (1985), pp. 25-27, 33-34 e 325-326.

2 No Japão, as principais relações sociais não são estabelecidas entre iguais, mas sim na vertical, entre sempai e kohai, "superior" e "inferior". Isto é verdade na família, na universidade e na empresa, sendo a principal relação estabelecida com um patrono mais velho. Ver Chie Nakane, Japanese Society, Berkeley, com um patrono mais velho. Ver Chie Nakane, Japanese Society, Berkeley, University of California Press,1970, pp. 26 e segs.

3 Por exemplo, o primeiro tratado de Locke sobre o governo começa com um ataque a Robert Filmer, que procurou justificar a autoridade política paternalista com base no modelo da famflia. Ver Tarcov (1984), pp. 9-22.

4 Isto não é fortuito; Locke defende os direitos das crianças contra certas formas de autoridade paterna em Second Treatise.

5 Pye (1985, p. 72) realça que a famflia japonesa diverge da chinesa ao exacerbar a honra pessoal e a lealdade à família, possibilitando assim o desenvolvimento de um modo de ser extrovertido e com maior capacidade de adaptação.

6 Dir-se-ia que a família, per se, não parece favorecer o racionalismo económico. No Paquistão e em regiões do Médio Oriente, os laços familiares são tão fortes como no Extremo

Oriente e, mesmo assim, esse facto é com frequência um obstáculo à racionalização económica, por encorajar o nepotismo e o tribalismo. No Extremo Oriente, a família não engloba apenas os membros vivos da grande família, mas uma longa linhagem de antepassados mortos, que exigem um determinado comportamento do indivíduo. Famílias fortes tendem, assim, a promover um sentido de disciplina e de rectidão interna mais do que nepotismo.

7 O escândalo Recruit e outros, que num ano levaram à demissão de dois primeiros-ministros do Partido Liberal Democrático, bem como a que este perdesse a maioria na "DIET", são prova do estilo ocidental de responsabilização do sistema político japonês. Mesmo assim, o PLD manobrou para limitar o dano, tendo sido bem sucedido e mantendo a sua hegemonia sobre o sistema político sem se comprometer com reformas estruturais ou de alteração do modo de agir político e económico dos Japoneses.

8 Os Sul-Coreanos, por exemplo, não procuraram imitar os Partidos

Democrático ou Republicano norte-americanos, mas sim o PLD japonês.

9 Recentemente, certas práticas de gestão japonesas enfatizando a lealdade e a coesão de grupo, foram exportadas com algum sucesso para os Estados Unidos e a Grã-Bretanha,juntamente com o investimento directo japonês em fábricas e equipamento. É duvidoso que possam igualmente ser exportadas outras equipamento. É duvidoso que possam igualmente ser exportadas outras instituições sociais japonesas, como a família ou o patriotismo, dado o seu enraizamento nas experiências culturais específicas dos países de origem.

10 Não está claro se Kojève acreditava que o fim da história exigia a criação de um estado literalmente homogéneo e universal. Por um lado, ele referia que a história acabara em 1806, quando o sistema de estados ainda se encontrava obviamente intacto; por outro, é difícil conceber um estado totalmente racional sem a eliminação de todas as diferenças nacionais moralmente significativas. O seu próprio trabalho para a Comunidade Europeia indica que ele considerava a gradual eliminação das fronteiras nacionais uma tarefa historicamente significativa.

CAPÍTULO 23 A IRREALIDADE DO nREALISMOH

1 III 105.2. Contrastar isto com I 37, 40-41.

2 Assim, o livro de Denneth Waltz Theory of International Politics, Nova lorque, Random House, 1979, pp. 65-66, inclui a passagem seguinte:

> Embora as mudanças sejam muitas, as continuidades são igualmente impressionantes, ou, mais do que isso, uma proposição que pode ser ilustrada de diferentes maneiras. Quem ler o livro apócrifo dos Primeiros Macabeus tendo presente os acontecimentos durante e após a primeira guerra mundial apreenderá o sentido de continuidade que

caracteriza a política internacional. Tanto no primeiro século antes de Cristo como vinte séculos depois, os Árabes e os Judeus lutaram entre si sobre os restos do império setentrional, enquanto os estados externos observavam ou intervinham activamente. Para ilustrar este ponto de um modo mais generalizado, pode citar-se o famoso caso em que Hobbes testa a contemporaneidade de Tucídides. Menos conhecido, mas igualmente notável, é a tomada de consciência, por Louis J. Halle, da relevância de Tucfdides na era das armas nucleares e das superpotências.

armas nucleares e das superpotências.

3 A exposição mais sucinta de Reinhold Niebuhr quanto às relações internacionais surge, talvez, em Moral Man in Immoral Society: A Study in Ethics and Politics, Nova Iorque,

Scribner's, 1932. O livro de Morgenthau é Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace, Nova Iorque, Knopf,1985, que teve seis edições, a última de Kenneth Thompson, depois da morte de Morgenthau.

4 Originalmente, Waltz faz a distinção entre causas ao nível de estados e causas ao nível do sistema de estados em Man, the State, and War, Nova Iorque, Columbia University Press,

1959.

5 Os defensores do realismo mostram a sua afinidade com os internacionalistas liberais ao acentuarem o défice da soberania comum e do direito internacional como fonte da guerra. De facto, como veremos, o défice de soberania comum não parece ser um factor importante para evitar a guerra.

6 Para uma outra versão deste argumento ver Trasímaco, que define justiça como "a vantagem do mais forte" n'A República, de Platão, liv. I, 338c-347a.

7 Em contraste com muitos outros apologistas do realismo do início do pós-guerra, George Kennan não acreditava que a tendência de expansão fosse necessariamente uma característica intrínseca da Rússia, mas sim o produto do nacionalismo da Rússia Soviética aliada a um marxismo militarizado. A sua estratégia original de contenção assentou no pressuposto de uma eventual queda do comunismo soviético, forçado a virar-se para si próprio.

8 Para uma versão deste argumento ver Samuel Huntington, “No Exit: The Errors of Endism”, in The National Interest. vol. 17, 1989, pp. 3-11.

9 Kenneth Waltz criticou defensores do realismo como Morgenthau, Kissinger, Raymond Aron e Stanley Hoffmann por estes terem avocado a impureza da política interna para as suas teorias de conflito; e. g.. ao distinguirem entre estados “revolucionários” e status quo. Ele, pelo contrário, procura explicar a política internacional exclusivamente com base na estrutura do sistema, sem política internacional exclusivamente com base na estrutura do sistema, sem considerar, de modo algum, o carácter interno das nações. Numa inversão notável do uso linguístico comum, ele considera “reducionistas” as teorias que incluem elementos de política interna, em contraste com a sua teoria, que reduz toda a complexidade da política mundial ao “sistema”, de que apenas se conhece um facto: se é bipolar ou multipolar. Ver Waltz (1979), pp. 18-78.

10 Sobre esta questão ver Waltz (1979), pp. 70-71 e 161-193. Em teoria, um sistema multipolar, tal como o clássico concerto europeu das nações, traria mais vantagens do que

um sistema bipolar, uma vez que qualquer desafio ao sistema poderia ser equilibrado por uma rápida mudança de alianças; além disso, e porque o poder está mais genericamente

distribuído, as mudanças no limiar de um equilíbrio tornam-se menos decisivas. No entanto, isto funciona melhor num mundo dinástico, em que os estados são perfeitamente livres de

estabelecer e quebrar alianças entre si e onde podem ajustar-se fisicamente a equilíbrios de poder, aumentando ou diminuindo território. Num mundo em que o nacionalismo e a

ideologia constrangem a liberdade de um estado de estabelecer alianças, a multipolaridade torna-se uma desvantagem. Não está completamente provado que a primeira guerra mundial tivesse sido o resultado da multipolaridade ou de uma multipolaridade decadente cada vez mais próxima da bipolaridade. A Alemanha e a Áustria-Hungria, por uma combinação de causas nacionalistas e ideológicas,

estabeleceram uma aliança quase permanente, forçando o resto da Europa a uma aliança igualmente inflexível. A ameaça à integridade da Áustria por parte do nacionalismo sérvio empurrou então o delicado sistema quase bipolar para a guerra.

11 Niebuhr (1932), p. 110.

12 Henry A. Kissinger, A World Restored Metternich, Castlereagh and the 12 Henry A. Kissinger, A World Restored Metternich, Castlereagh and the Problems of Peace 1812-l822, Boston, Houghton Mifflin, 1973, em especial pp. 312-332.

13 Morgenthau (1985), p. 13.

14 lbid., pp. 1-3.

15 Niebuhr (1932), p. 233.

16 A única excepção é, claro, a resposta ao ataque norte-coreano de 1950, que ocorreu apenas devido ao boicote soviético às Nações Unidas. ” Sobre a dissertação de Kissinger ver Peter Dickson, Kissinger and the Meaning of History, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

17 John Gaddis, “One Germany - In Both Alliances”, in New York Times de 21 de Março de 1990, p. A27.

19 John J. Mearsheimer, “Back to the Future: Instability in Europe after the Cold War”, in International Security, vol. 15, n.” 1, 1990, pp. 5-56.

CAPÍTULO 24 O PODER DOS SEM PODER

1 Mearsheimer (1990), p. 12.

2 A tentativa de Waltz de eliminar os elementos de política interna da sua teoria de relações internacionais assenta no desejo de conferir à teoria um carácter rigoroso e científico - segundo ele, para manter distintos os níveis de “unidade” e “estrutura” da análise. O enorme edifício intelectual que ele constrói, nos seus esforços para encontrar regras regulares e universais de comportamento humano na política internacional, acaba por resultar numa série de observações banais

sobre o comportamento do estado, que poderiam ser resumidas na afirmação de que “os equilíbrios de poder são importantes”.

3 Ver a resposta dos Atenienses no seguimento do apelo dos Coríntios aos Lacedemónios em Tucídides, História da Guerra do Peloponeso (I, 76), onde eles tecem considerações sobre

eles tecem considerações sobre

a equivalência de Atenas e Esparta, apesar do apoio desta última ao status quo, e a sua argumentação no diálogo dos Mélios, In, 105 (ver epígrafe ao cap. 23).

4 0s problemas surgem, claro, quando os vizinhos crescem desmesurada e rapidamente, uma situação que dá frequentemente origem ao ressentimento. No entanto, perante este tipo de situação, os estados capitalistas modernos geralmente não se esforçam por minar o sucesso dos vizinhos, tendem antes a imitá-los.

5 Para uma declaração sobre a interligação do poder e da legitimidade e uma crítica das noções simplistas da “política de poder” ver Max Weber (1946), “Politics as a Vocation”,

pp. 78-79, e “The Prestige and Power of the `Great Powers’”, pp. 159-160.

6 Uma objecção semelhante à perspectiva a-histórica da teoria realista de Kenneth Waltz, mas num enquadramento marxista, é apresentada por Robert W. Cox em “Social Forces,

States, and World Orders”, in Robert O. Keohane (ed.), Neorealism and Its Critics, Nova Iorque, Columbia University Press, 1986, pp. 213-216. Ver também George Modelski, “is

World Politics Evolutionary Leaming?”, in International Organization, vol. 44, n ” 1, 1990, pp. 1-24.

7 Joseph A. Schumpeter, Imperialism and Social Classes, Nova lorque, Meridian Books,b1955, p. 69.

8 Id., ibid., p. 5.

9 Schumpeter não fez uso do conceito de thymos, apresentando, em vez disso, um relato mais de índole funcional ou económica acerca da luta sem fim pela conquista, como uma herança de uma era em que a sobrevivência era uma conquista, como uma herança de uma era em que a sobrevivência era uma necessidade.

10 Isso acabou por se verificar na União Soviética, onde os sinistrados da guerra do Afeganistão provaram ser politicamente mais importantes, mesmo durante o regime de Brezhnev, do que o que pensavam os observadores externos.

11 Nenhuma destas tendências é posta em causa pelo elevado índice de violência nas cidades americanas contemporâneas ou pela violência cada vez mais retratada na cultura popular. Hoje em dia, a experiência pessoal de violência e guerra é muito menor nas sociedades da classe média americanas, europeias e asiáticas do que há dois ou três séculos, sobretudo pelo aumento da eficiência dos serviços de saúde, que reduziram a mortalidade infantil e aumentaram a expectativa de vida. A representação gráfica da violência em filme é, provavelmente, um reflexo de essa violência não ser usual na vida das pessoas que vêem esses filmes.

12 Tocqueville (1945), vol. 2, pp. 174-175.

13 Algumas destas questões foram levantadas por John Mueller no seu livro Retreat from Doomsday: The Obsolescence of Major War, Nova Iorque, Basic Books, 1989. Mueller salienta o desaparecimento da escravatura e dos duelos como exemplos de práticas sociais duradouras abolidas no mundo moderno e sugere que as guerras importantes entre países desenvolvidos poderão ter o mesmo fim. Mueller tem razão ao salientar estas mudanças, mas, como nota Carl Kaysen (1990), elas são apresentadas como fenómenos isolados que ocorrem fora do contexto geral da evolução social humana dos últimos séculos. As abolições da escravatura e da prática de duelos encontram a sua raiz comum na abolição da relação domínio/servidão, originada pela Revolução Francesa, e na conversão do desejo de reconhecimento do senhor no reconhecimento racional do estado homogéneo e universal. No mundo moderno, a prática do duelo é um resquício da moralidade do senhor, demonstrativo da sua disposição para arriscar a sua vida numa batalha sangrenta. A causa primeira para o declínio secular da escravatura, da prática do duelo e da guerra é a mesma, isto é, o advento do reconhecimento racional.

14 Muitos destes pontos foram apresentados por Karl Kaysen no seu excelente ensaio crítico sobre John Mueller, “ls War Obsolete?” in

International Security, vol. I4, n.” 4, I990,

pp. 42-64.

pp. 42-64.

15 Ver, por exemplo, John Gaddis, “The Long Peace: Elements of Stability in the Postwar Intemational System”, in International Security, vol. 10, n.” 4, 1986, pp. 99-142.

16 É um facto que as armas nucleares foram, em si, responsáveis pelo mais sério confronto soviético-norte-americano durante a guerra fria - a crise dos mísseis de Cuba -, mas, mesmo aqui, a perspectiva de uma guerra nuclear evitou que se desse um conflito armado.

17 Ver, por exemplo, Dean V. Babst, “A Force for Peace”, in Industrial Research, vol. 14, 1972, pp. 55-58; Ze’ev Maoz e Nasrin Abdolali, “Regime Types and International Conflict,

1816-1976”, in Journal of Conflict Resolution, vol. 33, 1989, pp. 3-35; e R. J. Rummel, “Libertarianism and Intemational Violence”, in Journal of Conflict Resolution. vol. 27,1983,

pp. 27-71.

18 Esta conclusão assenta, de alguma forma, na definição de Doyle de democracia liberal. A Inglaterra e os Estados Unidos entraram em guerra em 1812, numa altura em que a Constituição britânica acolhera já muitos elementos liberais. Doyle evita este problema ao indicar a aprovação da Reform Bill de 1831 como a data de transformação da Grã-Bretanha

numa democracia liberal. Esta data é arbitrária - na Grã-Bretanha, o direito ao voto continuou limitado até ao século XX e os direitos liberais não foram estendidos às colónias em

1831. Mesmo assim, as conclusões de Doyle são tanto correctas como notáveis. Doyle (1983d), pp. 205-235; e Doyle (1983b), pp. 323-353. Ver também, do mesmo autor, “Liberalism and World Politics”, in American Political Science Review, vol. 80, n.” 4, 1986,

pp. 1151-1160.

19 Para elucidação das mudanças das definições soviéticas do conceito de “interesse nacional” ver Stephen Sestanovich, “lnventing the Soviet National Interest”, in The National

Interest, n.” 20, 1990, pp. 3-16.

20 Ver Khurkin, S. Karaganov e A. Kortunov, “The Challenge of Security: Old and New”,

in Kommunist de 1 de Janeiro de 1988, p. 45.

21 Waltz sugeriu que as reformas internas na União Soviética ocorreram devido à transformação da cena internacional e que a própria perestroika deveria ser considerada como confirmação da teoria do realismo. Como já foi referido, é um facto que as pressões externas e a competitividade muito contribuíram p a promover a reforma na União Soviética e a teoria do realismo poderia ser justificada se ela tivesse dado um passo atrás, para mais tarde dar dois em frente. Mas ela ignora totalmente as mudanças fundamentais nos objectivos nacionais que ocorreram na União Soviética, bem como nos fundamentos do poder soviético desde 1985. Ver o seu comentário no United States Instltute of Peace Journal, vol. 3, n.” 2, 1990, pp. 6-7

22 Mearsheimer (1990), p. 47. Num feito notável, Mearsheimer reduz o registo dos duzentos anos de paz entre as democracias liberais a apenas três casos, a Grã-Bretanha e os Estados Unidos, a Grã-Bretanha e a França e as democracias ocidentais depois de 1945. Começando com o exemplo EUA/Canadá, escusado será dizer que ocorreram muito mais casos do que estes. Ver também Huntington (1989), pp. 6-7.

23 Na Alemanha contemporânea existe uma minoria que reivindica antigos territórios alemães, agora integrados na Polónia, Checoslováquia e União Soviética. Este grupo inclui, na sua maioria, pessoas expulsas dessas regiões depois da segunda guerra mundial ou os seus descendentes. Os parlamentos das antigas Alemanhas Ocidental e do Leste e da Alemanha

reunificada renunciaram a tais reivindicações. A reemergência de um grau de revanchismo politicamente significativo numa Alemanha democrática contra uma Polónia democrática constituirá um teste importante à tese de que as democracias liberais não lutam entre si. Ver também Mueller (1990), p. 240.

24 Schumpeter (1955), p. 65.

24 Schumpeter (1955), p. 65.

CAPÍTULO 25 INTERESSES NACIONAIS

1 William L. Langer, “A Critique of Imperialism”, in Harmson M. Wright (ed.), The “New Imperialism”: Analysis of Late Nineteenth-Century Expansion, 2. ed., Lexington, Mass., D. C. Heath, 1976, p. 98.

2 Sobre esta questão ver Kaysen (1990), p. 52.

3 É esta rigidez, e não uma falha inerente à multipolaridade, que explica a ruptura da Europa do século XIX e a primeira guerra mundial. Tivessem os estados, no século XIX, continuado a ser regidos por princípios dinásticos de legitimidade, e teria sido muito mais fácil a Europa adaptar-se ao crescente poderio alemão, através de mudanças de alianças. De facto, na ausência de um princípio nacional, a própria Alemanha jamais se teria unificado.

Muitas destas questões foram levantadas por Ernest Gallner em Nations and Nationalism, Ítaca, N. I., Comell University Press, 1983.

5 Ver, por exemplo, John Gray, “The End of History - or of Liberalism?”, in The National Review de 27 de Outubro de 1989, pp. 33-35.

6 Gellner (1983), p. 34.

7 A francofilia da aristocracia russa talvez constitua um exemplo extremo, mas em quase todos os países existiam diferenças pronunciadas na língua falada pela aristocracia e pelo campesinato.

8 É preciso ter cuidado para não utilizar demasiado mecanicamente este tipo de explicação económica do nacionalismo. Embora o nacionalismo possa ser visto, de modo geral, como um produto da industrialização, as ideologias nacionalistas têm vida própria, independente do nível de desenvolvimento económico de um país. De que outra forma se explicariam os movimentos nacionalistas em países

país. De que outra forma se explicariam os movimentos nacionalistas em países praticamente pré-industriais, como o Camboja ou o Laus depois da segunda guerra mundial?

9 Por exemplo, Ataturk, no final da sua carreira, gastou muito tempo em "pesquisas" históricas e linguísticas que, efectivamente, criaram uma base para uma espécie de consciência nacional da Turquia moderna a que ele aspirava.

10 Gellner (1983), pp. 44-45.

11 É claro que existem fortes partidos democratas-cristãos em toda a Europa, mas o facto de serem primeiro democratas e depois cristãos, assim como a natureza secular da sua interpretação do cristianismo, demonstram o triunfo do liberalismo sobre a religião. A religião intolerante e antidemocrática desapareceu da cena da política europeia com a morte de Franco.

12 Este sentido futuro da evolução do nacionalismo é defendido por Gellner (1983), p. 113.

13 Existe, claro, uma ala do movimento nacionalista russo que mantém o seu carácter chauvinista e imperial, bem representado no actual alto-comando soviético. Como seria de esperar, os principais nacionalismos, ao antigo estilo imperialista, encontraram-se nas regiões menos desenvolvidas da Eurásia. Um exemplo é o nacionalismo chauvinista sérvio de Slobodan Milosevic.

14 Mearsheimer observa que o nacionalismo é virtualmente o único aspecto da política interna que é relevante para uma perspectiva de paz ou guerra. Ele caracteriza o "hipernacionalismo" como uma fonte de conflito e sugere que o "hipernacionalismo" é, por sua vez, provocado pelo ambiente externo ou, em alternativa, pelo ensino inadequado da história nacional nas escolas. Mearsheimer parece não reconhecer que o nacionalismo e o "hipernacionalismo" não aparecem por acaso, mas sim num contexto histórico, social e económico específico, e, tal como acontece com todos os fenómenos históricos, estão sujeitos às leis internas da evolução. Mearsheimer (1990), pp. 20-21, 25 e 55-56.

15 Quando a mesa redonda pró-independência de Zviad Gamsakhurdia saiu vitoriosa das eleições na Geórgia, em 1991, uma das suas primeiras acções foi entrar em conflito

com a minoria osseta, negando-lhe qualquer direito de reconhecimento como minoria nacional distinta. Isto contrastou

nitidamente com o comportamento de minoria nacional distinta. Isto contrastou nitidamente com o comportamento de Boris Yeltsin como presidente russo. Em 1990, Yeltsin visitou as nacionalidades constituintes da República Russa e assegurou-lhes que a associação com a Rússia seria feita numa base puramente voluntária.

16 É interessante observar que muitos novos grupos nacionais reivindicam a soberania, apesar de o seu tamanho e posição geográfica os tornarem inviáveis militarmente como entidades independentes, pelo menos de acordo com premissas realistas. Isso indica que o sistema de estados já não é entendido como tão ameaçador quanto o foi no passado e que o argumento

tradicional em defesa de estados grandes - defesa nacional - perdeu alguma da sua importância.

17 Há, é claro, várias e importantes excepções a esta regra, tais como a ocupação chinesa do Tibet, a ocupação israelita da margem ocidental e de Gaza e a absorção de Goa pela Índia.

18 Tem sido observado frequentemente que, apesar da irracionalidade das actuais fronteiras nacionais em África, dividindo linhas tribais e étnicas, nenhuma foi alterada desde a independência. Ves Yehoshafat Harkabi, “Directions of Change in the World Strategic Order: Comment on the Address by Professor Kaiser”, in The Changing Strategic Landscape: IISS

Conference Papers 1988, parte II, Adelphi Paper, n a 237, Londres, Intemational Institute for Strategic Studies, 1989, pp. 21-25.

CAPÍTULO 26 RUMO A UMA UNIÃO PACÍFICA

1 Esta distinção corresponde em grande parte à antiga distinção entre Norte e Sul, ou entre mundo desenvolvido e mundo subdesenvolvido. A correspondência Sul, ou entre mundo desenvolvido e mundo subdesenvolvido. A correspondência não está completa, no entanto,

porque existem estados subdesenvolvidos, como a Costa Rica ou a Índia, que são democracias liberais, enquanto alguns estados desenvolvidos, como a Alemanha nazi, foram

tiranias.

2 Para uma descrição de uma politica externa não realista ver Stanley Kober, ” Idealpolitik”, in Foreign Policy. n ” 79, 1990, pp. 3-24.

3 Uma das principais armas da luta ideológica eram organizações como a Rádio Europa Livre, a Rádio Liberdade e a Voz da América, que transmitiam continuamente para o bloco

soviético durante a guerra fria. Frequentemente desprezadas ou negligenciadas pelos apologistas do realismo, que acreditavam que a guerra fria era apenas uma questão de divisões de tanques e ogivas nucleares, as estações de rádio patrocinadas pelos EUA acabaram por desempenhar um papel importante ao manter viva a ideia da democracia na Europa do Leste.

4 De Kant, Sétima Tese de An Idea for a Universal History, 1963, p. 20. Kant estava particularmente preocupado pelo facto de o aperfeiçoamento moral da humanidade não poder

ocorrer antes de estar resolvido o problema das relações internacionais, o que exigia “um longo trabalho dos órgãos políticos para educar os seus cidadãos” (ibid, p. 21).

5 Para uma opinião de que o próprio Kant não considerava a paz perpétua um projecto prático, ver Kenneth Waltz, “Kant, Liberalism, and War”, in American Political Science Review, vol. 56, 1962, pp. 331-340.

6 Kant define uma constituição republicana como a que é estabelecida “primeiro por princípios da liberdade dos membros de uma sociedade (enquanto homens); segundo, por princípios de dependência de todos em relação a uma única legislação (enquanto sujeitos), e, terceiro, pela lei da igualdade (enquanto cidadãos)”. De Perpetual Peace, em Kant (1963), p. 94.

7 Ibid., p. 98.

8 Ver Carl J. Friedrich, Inevitable Peace, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1948, p. 45.

Press, 1948, p. 45.

9 É claro que o GATT não exige que os seus membros sejam democracias, mas tem critérios rigorosos quanto ao liberalismo das suas políticas económicas.

CAPÍTULO 27 NO REINO DA LIBERDADE

1 Kojève (1947), p. 435 (nota).

2 Sobre esta questão ver Gellner (1983), pp. 32-34 e 36.

3 O uso do termo "sociedade sem classes", por parte de Kojève, para descrever a América do pós-guerra, apesar de delicado em alguns aspectos, não é de todo marxista.

4 Tocqueville (1945), vol. 2, pp. 99-103.

5 Ver Milovan Djilas, The New Class: An Analysis of the Communist System, Nova Iorque, Praeger, 1957.

6 Virtualmente todos os que, sendo de esquerda, criticaram o meu ensaio original "O fim da história?" salientaram os inúmeros problemas económicos e sociais das sociedades liberais contemporâneas, mas nenhum advogou abertamente o abandono dos princípios liberais como solução a acolher, ao contrário do que no passado fizeram Marx e Lenine. Ver, por exemplo, Marion Donhoff, "Am Ende aller Geschichte?", in Die Zeit de 22 de Setembro de 1989, p.1, e André Fontaine, "Apres 1'histoire,1'ennui?", in Le Monde de 27 de Setembro de 1989,

p. 1.

7 Para os que pensam que esta é uma possibilidade remota, considerem a lista 7 Para os que pensam que esta é uma possibilidade remota, considerem a lista "Specific Manifestations of Oppression", do Smith College, que inclui algo chamado looktsm, "a convicção de que a aparência é um indicador do valor de uma pessoa". Cit. no Wall Street Journal, de 26 de Novembro de 1990, p. A10.

8 Sobre esta questão, e no que se refere à teoria da justiça de John Rawls, ver Allan Bloom, “Justice: John Rawls versus the Tradition of Political Philosophy”, in Bloom, Giants and Dwarfs: Essays 1960-1960, Nova Iorque, Simon and Schuster, 1990, p. 329.

9 Tocqueville (1945), vol. 2, pp. 100-101.

CAPÍTULO 28 HOMENS SEM PEITO

1 Nietzsche, The Will to Power, vol. I, n ó 18, Nova Iorque, Vintage Books, 1968b, p. 16.

2 Ver Nietzsche, On the Genealogy of Morals, 2:11, Nova Iorque, Vintage Books, 1967, pp. 73-74; 2:20, pp. 90-91; 3:18, pp. 135-136; Beyond Good and Evil, Nova Iorque, Vintage

Books, 1966, aforismos 46, 50, 51, 199, 201, 202, 203, 229.

3 Ver Beyond Good and Evil, aforismo 260; ver também o aforismo 260 a respeito da vaidade e do reconhecimento do “homem vulgar” nas sociedades democráticas.

4 Ver a discussão sobre o reconhecimento na resposta de Leo Strauss a Kojève, em Strauss, On Tyranny,1963, p. 222. Ver também a sua carta a Kojève, de 22 de Agosto de 1948, onde

ele sugere que o próprio Hegel acreditava que a satisfação do homem implicava também sabedoria, e não apenas reconhecimento, e que, por conseguinte, “o estado deve o seu privilégio à sabedoria, à lei da sabedoria, à popularização da sabedoria… e não à sua homogeneidade e universalismo”. Cit. em Strauss (1991), p. 238.

5 O Grupo de Trabalho para Promover a Auto-Estima e Responsabilidade

5 O Grupo de Trabalho para Promover a Auto-Estima e Responsabilidade Pessoal e Social da Califómia foi concebido pelo vereador John Vasconcellos, que publicou o seu relatório final em meados de 1990. Ver “Courts, Parents Called Too Soft on Delinquents”, in Los Angeles Times de 1 de Dezembro de 1989, p. A3.

6 0 Grupo de Trabalho da Califórnia definiu a auto-estima como

"Consciência do meupróprio valor e importância, em ordem a sentir-me responsável perante mim mesmo e agir responsavelmente para com os outros". Na segunda parte desta definição assenta muita da sua importância. Como notou um crítico, "quando o movimento pela auto-estima toma conta de

uma escola, os professores sentem-se pressionados a aceitar as crianças tal como são. Para que as crianças se possam sentir bem consigo mesmas é preciso evitar toda a crítica e quase todo o desafio que se preveja possam conduzir ao fracasso". Ver Beth Ann Krier, "California's Newest Export", in Los Angeles Times de 5 de Junho de 1990, p. E1.

7 Ver, por exemplo, Beyond Good and Evil, aforismos 257 e 259.

8 Ver Platão, A República, liv. VIII, 561c-d.

9 Nietzsche, The Portable Nietzsche, 1954, p. 130.

10 Id., The use and Abuse of History, 1957, p. 9.

11 O modo como o relativismo de Nietzsche se tomou parte da nossa cultura comum e como o niilismo - que apavorou Nietzsche - é tratado com complacência na América contemporânea foi brilhantemente documentado em The Closing of the American Mind, Nova Iorque, Simon and Schuster, 1988, particularmente pp. 141-240.

12 Nietzsche, The Portable Nietzsche, p. 232.

13 Um outro exemplo é Max Weber, cujo lamento sobre "o desencanto" do mundo perante a crescente burocratização e racionalização e cujo receio de que o espiritualismo fosse substituído por "especialistas sem espirito e sensualistas sem coração" são bem conhecidos. Ele arrasa a nossa civilização contemporânea na seguinte passagem: "Após a devastadora crítica de Nietzsche daqueles `últimos homens' que "inventaram a felicidade", poderei ignorar totalmente o optimismo ingénuo com que a ciência - isto é, a técnica do domínio da vida que optimismo ingénuo com que a ciência - isto é, a técnica do domínio da vida que assenta na ciência-foi glorificada como o caminho para a felicidade. Quem acredita nisto? - para além de algumas crianças crescidas sentadas nas suas cátedras ou redacções

de jornais". "Science as a Vocation", in From Max Weber: Essays in Scoiology, Nova Iorque, Oxford University Press, 1946, p. 143.

14 Tocqueville (1945), vol. 2, p. 336

15 Ibid., p. 45.

16 Ver Mme Perier, "La Vie de M. Pascal", in Blaise Pascal, Pensées, Paris, Garnier,1964, pp. I 2-13.

17 Eric Temple Bell, Men of Mathematics, Nova Iorque, Simon and Schuster, 1937, pp. 73 e 82.

18 Kojève (1947), pp. 434-435 (nota).

19 Ver os capítulos sobre relações internacionais na parte IV.

20 Kojève asseverou que, "Se o homem se tomar de novo um animal, a sua arte, os seus amores, os seus prazeres tomar-se-ão de novo puramente animais, o que obrigaria a admitir

que, depois do fim da história, os homens construiriam os seus edifícios e a sua arte como os pássaros constroem os seus ninhos e as aranhas tecem as suas teias; realizariam concertos musicais, à semelhança das rãs e cigarras, brincariam como animais novos e fariam amor como animais adultos". Kojève 1947, p. 436 (nota).

21 O último projecto de Kojève foi um ensaio intitulado Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie paienne (Paris, Gallimard,1968), no qual ele esperava registar todo o ciclo do discurso racional humano. Nesse ciclo caberiam todas as filosofias possíveis do passado, começando com as pré-socráticas e todas as filosofias possíveis do passado, começando com as pré-socráticas e acabando em Hegel, e as previsíveis para o futuro. Ver Roth (1985), pp. 300-301.

22 Sublinhado no original. Kojève (1947), p. 436.

23 Strauss (1963, p. 223) afirma: "O estado através do qual se diz que o homem se realiza razoavelmente é, pois, o estado em que a base de humanidade do homem vai desaparecendo ou em que o homem perde a sua humanidade. É o estado do "último homem" de Nietzsche."

1 Esta questão é levantada por Harvey Mansfield, na obra Taming the Prince, 1989, pp. 1-20.

2 Kojève (1947), p. 437 (nota).

3 Ver John Adams Wettergreen, Jr., “Is Snobbery a Formal Value? Considering Life at the End of Modemity”, in Western Political Quarterly, vol. 26, n.o 1, 1973, pp. 109-129.

CAPÍTULO 30 DIREITOS PERFEITOS E DEVERES IMPERFEITOS

1 Tocqueville (1945), vol. 2, p. 131.

2 Embora Tocqueville seja o mais conhecido proponente da vida associativa na sociedade moderna, Hegel apresenta argumentos semelhantes em defesa desse tipo de “instituições

intermédias” na Filosofa do Direito. Também Hegel acreditava que o estado moderno era demasiado grande e impessoal para servir como uma boa fonte de identidade, argumentando, assim, que a sociedade se deveria organizar em Stande - classes ou estratos - como o campesinato, a classe média e a burocracia. As “corporações” preferidas por Hegel não eram nem as guildas medievais fechadas nem os instrumentos de mobilização do estado fascista, mas associações organizadas espontaneamente pela sociedade civil, que funcionariam associações organizadas espontaneamente pela sociedade civil, que funcionariam como pólo da vida comunitária e da virtude. A este respeito, o pensamento de Hegel diverge bastante da interpretação que Kojève dele faz. No estado homogéneo e universal de Kojève não cabem “órgãos intermédios”, como as corporações ou Stande; para Kojève, o próprio termo sugere uma visão mais marxista da sociedade, onde nada existe entre os indivíduos livres, iguais e atomizados e o estado. Ver também Smith (1989), pp. 140-145.

3 Estes efeitos são de certa forma minimizados pelo aperfeiçoamento das comunicações, que permitem novas espécies de associação entre povos fisicamente dispersos e ligados por interesses ou objectivos comuns.

4 Para uma discussão desta questão ver Thomas Pangle, “The Constitution’s Human Vision”, in The Public Interest, vol. 89, 1987, pp. 77-90.

5 Como já foi referido, as fortes comunidades asiáticas são formadas em detrimento dos direitos individuais e da tolerância: uma coesa vida familiar é promovida pelo ostracismo social a que são sujeitas as pessoas sem filhos; o conformismo social em áreas como o vestuário, a educação, as preferências sexuais, o emprego, etc., é mais enfatizado que desprezado.

O grau de conflito entre a defesa dos direitos individuais e a coesão comunitária é ilustrado pelo caso de uma comunidade em Inkster, no Michingan, que tentou eliminar o com8rcio de

drogas estabelecendo um “ponto de controlo” do tráfico. A inconstitucionalidade desta acção foi evocada pelo ACLU, com base na Quarta Emenda, e o “ponto de controlo” abolido até

o tribunal se pronunciar. O comércio de drogas, que tornara a vida impossível, voltou. Cit. em Amitai Etzioni, “The New Rugged Communitarianism”, in Washington Post, “Outlook Section”, de 20 de Janeiro de 1991, p. B1.

6 Pangle (1987), pp. 88-90.

CAPÍTULO 31 GUERRAS IMENSAS DO ESPÍRITO

l Hegel, na Filosofia do Direito, declara claramente que haverá guerras no fim da história.

Por outro lado, Kojève sugere que o fim da história significará o fim de todas as grandes disputas e, por isso, da necessidade de luta. Não é clara a razão por que Kojève assume esta posição tão anti-hegeliana. Ver Smith (1989a), p. 164.

2 Bruce Catton, Grant Takes Command, Boston, Little, Brown, 1986, pp. 491-492.

3 Sobre o espirito que reinava na Europa em vésperas da primeira guerra mundial, ver Modris Eksteins, Rites of Spring, Boston, Houghton Mifflin, 1989, pp. 55-64

4 Id., ibid., p. 57.

5 Id., ibid., p. 196

6 Ver Twilight of the Idols,1986a, pp. 56-58; Beyond Good and Evil, Nova Iorque, Vintage Books, 1966, p. 86; e Thus Spoke Zarathoustra, em The Portable Nietzsche, 1954, pp. 149-151.

7 Ver a discussão sobre a relação entre Nietzsche e o fascismo alemão no capítulo introdutório de Wemer Dannhauser, Nietzsche's View of Socrates, Ítaca, N. I., Cornell University Press, 1974.

8 Ver A República, liv. IV, 440b, 440e.

9 Agradeço a Henry Higuera ter enunciado o problema.

B IB LIOGRAFIA

AFANASEYEV, Yury (ed.), 1989, Inogo ne dano. Moscovo, Progress.

ALmorrn, Gabriel A., e Sidney Verba, 1963, The Civic Culture, Boston, Little, Brown.

ANGELL, Norman, I914, The Great Illusion: A Study ofthe Relation ofMilita. Power to

National Advantage, Londres, Heinemann.

r'ER, David, 1965, The Politics of Modernization, Chicago, University of Chicago Press.

ARorr, Raymond, 1990, Memoirs: Fifty Years ofPolitical Reflection, Nova Iorque e Londres,

Holmes & Meier.

AsLcrrvn, Anders, 1989, Gorbachev's Struggle for Economic Reform: The Soviet Reform

Process,1985-88, Ítaca, N. I., Cornell University Press.

AvuvERi, Shlomo, 1968, The Social and Political Thought of Karl Marx, Cambridge, Cambridge University Press.

AvnvERl, Shlomo, 1972, Hegel's Theory ofthe Modern State, Cambridge, Cambrid e University Press.

RaEL, Jeremy, 1987, The Soviet Civilian Leadership and the High Command,1976-1986,

Santa Monica, Calif., RAND Corporation.

RAEL, Jeremy,1966, Managerial Power and Soviet Policy, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

BAssT, Dean V., 1972, "A Force for Peace", in Industrial Research, vol. 14, pp. 55-58.

BAER, Werner,1989, The Brazilian Economy: Growth and

Development, 3.a ed., Nova Ior ue

Praeger. q,

BAER, Werner,1972, “lmport Substitution and Industrialization in Latin America: Experiences

and Interpretation”, in Latin American Research Review, vol. 7, n.o 1, pp. 95-122.

BALL, Terence, 1976, “From Paradigms to Research Programs: Toward a Post-Kuhnián Political Science”, in American Journal of Political Science, vol. 20, n.o 1, pp. 151-177.

BARRos, Roben,1986, “The Left and Democracy: Recent Debates in Latin America”, in Telos,

vol. 68, pp. 49-70. BELL, Daniel, 1967a, “Notes on the Post-Industrial Society I”, in The Public Interest, n.o 6,

pp. 24-35.

BELL, Daniel, 1967b, “Notes on the Post-Industrial Society II”, in The Public Interest, n.” 7,

pp. 102-118.

BELL, Daniel, 1973, The Coming ofPost-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting,

Nova Iorque, Basic Books.

BELL, Daniel, 1976, The Cultural Contradictions of Capitalism, Nova Iorque, Basic Books.

BELL, Eric Temple, 1937, Men of Mathematics, Nova Iorque, Simon & Schuster.

Schuster.

BELLAH, RObert N., 1957, Tokugawa Religion, Boston, Beacon Press.

BELorF, Max,1990, “Two Historians, Amold Toynbee and Lewis Namier”, in Encounter, vol.

74, pp. 51-54.

BENDIX, Reinhard, 1967, “The Protestant Ethic-Revisited”, in Comparative Studies in Society

and History, vol. 9, n ” 3, pp. 266-273.

BERGER, Peter, e Hsin-Huang Michael Hsiao, 1988, In Search of an East Asian Development

Model, New Brunswick, N. J., Transaction Books.

BERLINER, Joseph S., 1957, Factory and Manager in the USSR, Cambridge, Mass., Harvard

University Press.

BILL, James A., e Robert L. Hardgrave, 1973, Comparative Politics The Questfor a Theory,

Lanham, Md., University Press of America.

BINDER, Leonard, 1986. “The Natural History of Development Theory”, in Comparative

Studies in Society and Hástory, vol. 28, pp. 3-33.

BINnER, Leonard, et. al.,1971, Crises and Sequences in Political Development, Princeton, N.

J., Princeton University Press.

BLooM, Allan, 1987, The Closing of the American Mind: How Higher Education Has Failed

Democracy and Impoverished the Souls of Today’s Students, Nova Iorque, Simon &

Schuster.

BLooM, Allan,1990, Giants and Dwarfs: Essays 1960-l990, Nova Iorque, Simon & Schuster.

BODENHEIMER, Susanne J., 1970, “The Ideology of

Developmentalism", in Berkeley Journal

of Sociology, pp. 95-137.

BRESI.AUER, George W., 1982, Khrushchev and Brezhnev as Leãders: Building Authority in

Soviet Politics, Londres, Allen & Unwin.

BREzINsK1, Zbigniew,1970, Between Two Ages: America's Role in the Technetronic Era, Nova

Iorque, Viking Press.

BRYCE, James, 1931, Modern Democracies, 2 vols., Nova Iorque, Macmillan.

BuRv, J. B, 1932, The Idea of Progress, Nova Iorque, Macmillan.

CAPoRAso, James, 1978, "Dependence, Dependency, and Power in the Global System:

A Structural and Behavioral Analysis", in International Organization, vol. 32, pp. 13-43.

CARDoso, Fernando H., e Enzo Faletto,1969, Dependency and Development in Latin America,

Berkeley, University of Califomia Press.

Berkeley, University of Califomia Press.

CARnoso, Fernando Henrique,1972, "Dependent, Capitalist Development in Latin America",

in New Left Review, vol. 74, Julho-Agosto.

CASANOVA, José, 1983, "Modemization and Democraúzation: Reflections on Spain's Transition to Democracy", in Social Research, vol. 50, pp. 929-973.

CArroN, Bruce, 1968, Grant Takes Command, Boston, Little and Brown.

CHERRINGTON, David J., 1980, The Work Ethic' Working Values and Values that Work, Nova

Iorque, Amacom.

CHILcoTE, Ronald, 1981, Theories of Comparative Politics: The Search for a Paradigm,

Boulder, Colo., Westview Press.

CLAUSEWllZ, Cárl von,1976, On War, editado e traduzido por Michael Howard e Peter Paret,

Princeton, Princeton UniVersity Press.

CoLLIER, David (ed.), 1979, The New Authoritarianism in Latin America, Princeton. N. J.,

Princeton University Press.

COLLINGWOOD, R. G., 1956, The Idea of History, Nova Iorque, Oxford University Press. CoLroN, Timothy, 1986, The Dilemma of Reform in the Soviet Union, Nova lorque, Council

on Foreign Relations.

COOPER, BáI‘1’y, 1984, The End ofHistory: An Essay on Modern Hegelianism, Toronto, University of Toronto Press.

COVERDALE, JOhn F.,1979, The Political Transformation of Spain after COVERDALE, JOhn F.,1979, The Political Transformation of Spain after Franco, Nova Iorque,

Praeger.

CRAIc, Gordon A.,1964, The Politics ofthe Prussian Army,1640-1945, Oxford, Oxford University Press.

CusTtNE, marquês de, 1951, Journeyfor Our Time, Pelegrini and Cudahy, Nova Iorque.

CUTRIGHT, Phillips, 1963, “National Political Development: Its Measurements and Social

Correlates”, in American Sociology Review, vol. 28, pp. 253-264.

DAHL, RObeli A., 1971, Polyarchy: Participation and Opposition, New Haven, Conn., Yale

University Press

DAHRENDORF, Ralf,1969, Society and Democracy in Germany, Garden City, N. I., Doubleday.

DANNHAUSE, Wener J., 1974, Nietzsche's View ofSocrates, Ítaca e Londres, Cornell University Press.

DAvENroRr, T. R. H., 1987, South Africa: A Modern History, Joanesburgo, Macmillan South

Africa.

nE Soro, Hernando,1989, The Other Path: The Invisible Revolution in the Third World, Nova

lorque, Harper and Row.

DEBARDLEDEN, JOãn,1985, The Environment and Marxism-Leninism: The Soviet and East German Experience, Boulder, Colo., Westview.

DEYo, Frederic C. (ed.), 1987, The Political Economy of the New Asian Industrialism, Ítaca,

N. I., Cornell University Press.

DIAMoNn, Larry, J. Linz e S. M. Lipset (eds.), 1988a, Democracy in Developing Countries,

Boulder, Colo., Lynne Rienner

DIAMOND, LarIy, J. Linz e S. M. Lipset (eds.), 1988b, Democracy in Developing Countries,

vol. 4, Latin America, Boulder, Colo., Lynne Rienner

DICKSON, Peter, 1978, Kissinger and the Meaning ofHistory, Cambridge, Cambridge University Press.

DIDION, JOân, 1968, Slouching Towards Bethlehem, Nova Iorque, Dell. DWLIK, Arlf, e Maurice Meisner (eds.), 1989, Marxism and the Chinese Experience Issues

in Contemporary Chinese Socialism, Boulder, Colo., Westview Press.

DnLAs, Milovan, 1957, The New Class: An Analysis of the Communist

System, Nova Iorque,

Praeger.

Dos SANTos, Theotonio 1980, “The Structure of Dependency”, in American Economic Review,

vol. 40, pp. 231-236.

DOYLE, Michael, 1983a, “Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs I”, in Philosophy and

Public Affairs, vol. 12, pp. 205-235.

DOYLE, Michael, 1983b, “Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs II”, in Philosophy and

Public Affairs, vol. 12, pp. 323-353.

DOYLE, Michael, 1968, “Liberalism and World Politics”, in American Political Science

Review, vol. 80, n.o 4, pp. 1151-1169.

D< xIIEIM, Emile, 1964, The Division of Labor in Society, Nova Iorque, Free Press.

EARLE, Edward Meade (ed.), 1948, Makers ofModern Strategy Military Thoughtfrom Machiavelli to Hitler, Princeton, Princeton University Press.

EISENSTADT, S. N. (ed.),1968, The Protestant Ethic and Modernization A Comparative View,

Nova Iorque, Basic Books.

ExsTEINs, Modris, 1989, Rites of Spring: The Great War and the Birth of the ExsTEINs, Modris, 1989, Rites of Spring: The Great War and the Birth of the Modern Age,

Boston, Houghton Mifflin.

ErsrEnv, David F., 1984, The Political Theory of the Federalist, Chicago, University of

Chicago Press.

EvANs, Peter,1979, Dependent Development: The Alliance of Multinational, State, and Local Capital in Brazil, Princeton, N. J., Princeton University Press.

FACKENHEIM, Emile,1970, God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical

Reflections, Nova Iorque, New York University Press.

FIELD, Mark G. (ed.), 1976, Social Consequences of Modernization in Communist Societies,

Johns Hopkins University Fress, Baltimore.

FIELDS, GáTy S., 1984, "Employment, Income Distribution and Economic Growth in Seven

Small Open Economies", in Economic Journal. vol. 94, pp. 74-83.

FnvIrrER, Ada, 1983, Political Science The State of the Discipline, Washington, D. C.,

American Political Science Association.

FIsHMAN, Robert M., 1990, "Rethinking State and Regime: Southem Europe's Tsansiúon to Democracy", in World Politics, vol. 42, aa 3, pp. 422-440.

FRANx, André Gunder,1969, Latin America: Underdevelopment or Revolution ?, Nova Iorque,

Monthly Review Press.

FRANx, André Gunder, 1990, "Revolution in Eastern Europe: Lessons for Democratic Sociat

Movements (and Socialists?)", in Third World Quarterly, vol. 12, n " 2, pp. 36-52.

FRIEnMAN, Edward., 1989, "Modemization and Democratization in Leninist States: The Case

of China". in Studies in Comparative Communism, vol. 22, n.“s 2-3, pp. 251-264.

FRIEDRICH, Cârl J., 1948, Inevitable Peace, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

FRIEDRICH, CâTl J., e Zbigniew Brzezinski, 1965, Totalitarian Dictatorship and Autocracy,

2 e ed., Cambridge, Mass., Harvard University Press.

FuxuYAMA, Francis, 1989, “The End of History?”, in The National Interest, n ” 16, pp. 3-18.

FUKUYAMA, Francis, 1989, “A Reply to My Critics”, in The Nattonal Interest, n a 18, pp. 21-28.

FULLERTON, Kemper, 1924, “Calvinism and Capitalism”, in Harvard Theological Review,

vol. 21, pp. 163-191.

FuRTAno, Celso, 1970, Economic Development of Latin America: A Survey from Colonial

Times to the Cuban Revolution, Cambridge, Cambridge University Press.

Times to the Cuban Revolution, Cambridge, Cambridge University Press.

FussEt.I., Paul, 1975, The Great War and Modern Memory, Nova Iorque, Oxford University

Press.

GADDIS, John Lewis, 1986, “The Long Peace: Elements of Stability in the Postwar International Situation”, in International Security, vol. 10, n ” 4, pp. 99-142.

GALSTON, William, 1975, Kant and the Problem ofHistory, Chicago, University of Chicago

Press.

GELLNER, David,1982, “Max Weber: Capitalism and the Religion of India”, in Sociology, vol.

16, n.” 4, pp. 526-543.

GELLNER, Ernest,1983, Nations and Nationalism, Ítaca, Nova lorque, Comell University Press.

GERSCHENKRON, Alexander, 1962, Economic Backwardness in Historical Perspective, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

GILIOMEE, Hermann, e Laurence Schelemmer, 1990, From Apartheid to NationBuilding,

Joanesburgo, Oxford University Press.

GIMBurAs, Maija, 1989, Language of the Goddess, Nova Iorque, Harper and Row.

GOLDMAN, Marshall I., 1972., The Spoils of Progress; Environmenta! Pollution in the Soviet

Union, Cambridge, Mass., MIT Press.

GoLDMAN, Markshall I., 1987, Gorbachev’s Challenge: Economic Reform in the Age ofHigh

Technology, Nova Iorque, Norton.

GRAY, John, 1989, “The End of History - Or the End of Liberalism?”, in National Review,

pp. 33-35.

GREENsrEIN, Fred I., e Nelson Polsby, 1975, Handbook ofPolitical Science, vol. 3, Reading,

Mass., Adddison-Wesley.

GREw, Raymond (ed.) 1978, Crises of Political Development in Europe and the United States,

Princeton, N. J., Princeton University Press.

HAMILTON, Alexander, J. Madison e J. Jay, 1961, The Federalist Papers, Nova Iorque, New American Library.

HARxAsI, Yehoshafat, 1988, “Directions of Change in the World Strategic Order: Comments

on an Address by Professor Kaiser”, in The Changing Strategic Landscape: IISS Conference Papers, 1988, parte n, Londres, Adelphi Paper n ” 237, Intemational Institute for

Strategic Studies.

HARRtsoN, Lawrence E., 1985, Underdevelopment Is a State of Mind: The Latin American

Case, Nova Iorque, Madison Books.

Case, Nova Iorque, Madison Books.

HAR’r L, Louis, 1955, The Liberal Traditáon in America, Nova lorque, Harcourt Brace.

HAUSLOHNER, Peter, 1987, “Gorbachev’s Social Contract”, in Soviet Economy, vol. 3, n.o 1,

pp. 54-89.

HAVEL, Václav, et. al., 1985, The Power of the Powerless, Londres, Hutchinson.

HEGEL, Georg W. F., 1936, Dokumente zu Hegels Entwicklung, Estugarda.

HEGEL, Georg W. F., 1956, The Philosophy of History, trad. J. Sibree, Nova lorque, Dover

Publications, Inc.

HEGEL, Georg W. F., 1967a, The Phenomenology of Mind, trad. J. B. Baillie, Nova Iorque,

Harper and Row.

HEGEL, Georg W. F.,1967b, Hegel’s Philosophy ofRight, trad. T. M.

Knox, Londres, Oxford

University Press.

HELLER, Mikhail, 1988, Cogs in the Wheel: The Formation of Soviet Man, Nova Iorque,

Knopf.

HEwET-r, Ed A., 1988, Reforming the Soviet Economy: Equality versus Efficiency, Washington, D. C., Brookings Institution.

HiMMERLFARs, Gert

Interest, n" 16,

pp. 24-26.

Hnzsr, Paul, 1989, "Endism", in London Review of Books, n " 23.

HosBEs, Thomas, 1958, Leviathan Parts I and II, Indianápolis, Bobbs-Merrill.

Hor MAN, Stanley, 1965, The State of War, Nova Iorque, Praeger.

HouGH, Jerry,1977, The Soviet Union and Social Science Theory, Cambridge, Mass., Harvard

University Press.

HouGH, Jerry, com Merle Fainsod, 1979, How the Soviet Union is Governed, Cambridge,

Mass., Harvard University Press.

HUNTINGTON, Samuel P.,1968, Political Order in Changing Societies, New Haven, Conn., Yale

University Press.

HUNTINGTON, Samuel P.,1984, "Will More Countries Become Democratic?", in Political Science Quarterly, vol. 99, n." 2, pp. 193-218.

HUNTINGTON, Samuel P., 1989, "No Exit: 'The Errors of Endism", in

The National Interest,

n.” 17, pp. 3-11.

HuNrrNGroN, Samuel P., 1991,

n.a 24, pp. 29-42.

HUNTINGTON, Samuel P., e Myron Weiner, 1987, Understanding Political Development, Boston, Little, Brown.

JoHsoN, Chalmers (ed.), 1970, Change in Communist Systems, Standford, JoHsoN, Chalmers (ed.), 1970, Change in Communist Systems, Standford, Calif., Stanford

University Press.

KANE-BERNAM, John, 1990, South Africa’s Silent Revolution, Joanesburgo, Southem Book

Publishers.

KANr, Immanuel, 1963, On History, Indianápolis, Bobbs-Merrill.

KAssor F, Allen (ed.), 1968, Prospects for Soviet History, Nova Iorque, Council on Foreign

Relations.

KosER, Stanley, 1990, “Idealpolitik”, in Foreign Policy, n.” 79, pp. 3-24.

LANnEs, David S., 1969, The Unbound Prometheus: Technological Change and Industrial

Development ln Western Europe from 1750 to the Present, Nova lorque, Cambridge

University Press.

MARx, Karl, 1967, Capital: A Critique of Political Economy, 3 vols.,

trad. S. Moore e

E. Aveling, Nova Iorque, International Publishers.

McADAMs, A. James, 1987, “Crisis in the Soviet Empire: Three Ambiguities in Search of a

Prediction”, in Comparative Politics, vol. 20, n.o 1, pp. 107-118.

McFARQuHAR, Roderick, 1980, “The Post-Confucian Challenge”, in The Economist de 9 de

Fevereiro, pp. 67-72.

McKIBBEN, Bill, 1989, The End of Nature, Nova Iorque, Random House.

MEARSHEIMER, JOhn J., 1990, “Back to the Future: Instability in Europe after the Cold War”,

in International Security, vol. 15, n ” 1, pp. 5-56.

MELzER, Arthur M., 1990, The Natural Goodness of Man. On the System of Rousseau’s

Thought, Chicago, University of Chicago Press.

MIGRANIAN, Andranik, 1989, “The Long Road to the European Home”, in Novyi Mir, n.” 7,

pp. 166-184.

MODELSKI, George, 1990, “ls World Politics Evolutionary Learning?”, in International

Organization, vol. 44, n.o 1, pp. 1-24.

MooRE, Bamngton, Jr.,1966, Social Origins ofDictatorship and Democracy, Boston, Beacon

Press.

MORGENTHAU, Háns J., e Kenneth Thompson,1985, Politics Among Nations: The Strugglefor

Power and Peace, 6.a ed., Nova Iorque, Knopf.

MUELLER, John,1989, Retreatfrom Doomsday The Obsolescence of Major War, Nova Iorque,

Basic Books.

MYRDAL, Gunnar, 1968, Asian Drama. An Inquiry into the Poverty ofNations, 3 vols., Nova

Iorque, Twentieth Century Fund.

NAIPAUL, V. S., 1978, India A Wounded Civilization, Nova Iorque, Vintage Books.

NAIPAUL, V. S., 1981, Among the Believers, Nova Iorque, Knopf.

NAxANE, Chie, 1970, Japanese Society, Berkeley, Calif., University of California Press.

NEUBAUER, Deane E.,1967, “Some Conditions of Democracy”, in American Political Science

Review, vol. 61, pp. 1002-1009.

NICHOLLS, James, e Colin Wright (eds.), 1990, From Political Economy to Economics.:. and

Back?, São Francisco, Calif., Insútute for Contemporary Studies.

NIEBUHR, Reinhold, 1983, Moral Man and Immoral Society: A Study án Ethics and Politics,

Nova Iorque, Scribner’s.

NIETZSCHE, Friedrich, 1954, The Portable Nietzsche, Nova Iorque, ed. Walter Kaufmann,

Viking Press.

NIElZsCHE, Friedrich, 1957, The Use and Abuse of History, trad. A. Collins, Indianápolis,

Bobbs Merrill.

NIETZsCHE, Friedrich, 1966, Beyond Good and Evál. Prelude to a Philosophy of the Future,

Nova lorque, trad. W. Kaufmann, Vintage Books.

Nova lorque, trad. W. Kaufmann, Vintage Books.

NIE rzscHE, Friedrich, 1967, On the Genealogy of Morals and Ecce Homo, Nova Iorque, trad.

W. Kaufmann, Vintage Books.

IVIETZSCHE, Friedrich, 1968a, Twilight of the Idols and the Anti-Christ, Londres, trad. R. J.

Hollindale, Penguin Books.

NIE zscHE, Friedrich, 1968b, The Will to Power, Nova Iorque, trad. W. Kaufmann e R. J.

Hollingdale, Vintage Books.

NIsBEr, Robert, 1969, Social Change and History, Oxford, Oxford University Press.

NoRDLINGER, Eric A., 1968, "Political Development: Time Sequences and Rates of Change",

in World Politics, vol. 20, pp. 494-530.

'liONNELL, Guillermo, Philippe Schmitter, e Laurence Whitehead (eds.), 1986a, Transitions

from Authoritarian Rule: Comparative Perspectáves, Balúmore, Johns Hopkins University

Press.

'DONNELL, Guillermo, Philippe Schmitter e Laurence Whitehead (eds.), 1986b, Transitions

from Authoritarian Rule: Latán America, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

'DONNELL, Guillermo, Philippe Schmitter e Laurence Whitehead (eds.), 1986c, Transátions

from Authoritarian Rule: Southern Europe, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

'DONNELL, Guillermo, Philippe Schmitter (eds.),1986d, Transitionsfrom Authoritarian Rule:

Tentative Conclusions about Uncertain Democracies, Baltimore, Johns Hopkins University

Press.

PANGLE, 'Thomas, 1987, "The Constitution's Human Vision", in The Publác Interest, n.o 86,

pp. 77-90.

PANGLE, Thomas, 1988, The Spirit of Modern Republicanism: The Moral Vásion of the

American Founding, Chicago, University of Chicago Press.

t PARsoNs, Talcott, 1937, The Structure of Social Action, Nova Iorque, McGraw-Hill.

PARsoNs, Talcott, 1951, The Social System, Glencoe, I11., Free Press.

PARsoNs, Talcott, 1964, "Evolutionary Universals in Society", in American Sociologácal

Review, vol. 29, pp. 339-357.

PARsoNs, Talcott, 1967, Sociological Theory and Modern Society, Nova lorque, Free Press.

PARSONS, Talcott, e Edward Shils (eds.), 1951, Toward a General Theory ofAction, Cambridge, Mass., Harvard University Fress. ofAction, Cambridge, Mass., Harvard University Fress.

PASCAL, Blaise, 1964, Pensées, Paris, Gamier.

PELIxAN, Jaroslav, J. Kitagawa S. Nasr,1985, Comparative Work Ethács. Judeo-Chrástian, Islamic, and Eastern, Washington, D. C., Library of Congress.

PtrrmRD, Teny, 1968, Hegel's Dialectic The Explanation of Possibálity, Filadélfia, Temple

University Press.

PLATno, 1968, The Republic, Nova Iorque, trad. A. Bloom, Basic Books.

POPPER, Karl, 1950, The Open Society and Its Enemies, Princeton, N. J., Princeton University

Press.

PoRrER, Michael E., 1990, The Competitive Advantage of Nations, Nova Iorque, Free Press.

POSNER, Vladimir, 1968, Parting with Illusions. Nova Iorque, Atlantic Monthly Press.

PIDHAM, Geoffrey (ed.), 1984, The New Mediterranean Democracies Regime Transátion án

Spain, Greece, and Portugal, Londres, Frank Cass.

PvE, Lucian W., 1985, Asian Power and Politics: The Cultural Dimensions of Authority,

Cambridge, Mass., Harvard University Press.

PYE, Lucian W., 1990a, “Political Science and the Crisis of Authoritarianism”, in Amerácan

Political Science Review, vol. 84, n.o I, pp. 3-17.

PvE, Lucian W., 1990b, “Tiananmen and Chinese Political Culture. The Escalation of Confrontation”, in Asian Survey, vol. 30, n.” 4, pp. 331-347. Escalation of Confrontation”, in Asian Survey, vol. 30, n.” 4, pp. 331-347.

PvE, Lucian W. (ed.), 1963, Communications and Political Development, Princeton, N. J.,

Princeton University Press.

REMARQUE, ErlCh Maria, 1929, All Quiet on the Western Front, Londres, Putnam’s.

lZEVEL, Jean-François, 1983, How Democracies Perish, Nova lorque, Harper and Row.

REVEL, Jean-François, 1989, “But We Follow the Worse…”, in The National Interest. n ” 18,

i pp. 99-103.

RIELY, Patrick, “Introduction to the Reading of Alexandre Kojeve”, in Political Theory,

vol. 9, n.” 1, 1981, pp. 5-48.

RIEsMAN, David, com Reuel Denney e Nathan Glazer, 1950, The Lonely Crowd: A Study of

the Changing American Character, New Haven, Conn., Yale University Press.

; RiGBv, T. H., e Ferec Feher (eds.), 1982, Political Legátimatáon in Communist States, Nova

lorque, St. Martin’s Press.

ROBERTSON, H. H., 1933, Aspects of the Rise of Economic Individualism, Cambridge, Cambridge University Press.

RosE, Michael, 1985, Re-working the Work Ethics: Economic Values and Social Cultural Politics, Nova lorque, Schocken Books.

ROSENBERG, Nathan, e L. E. Birdzell Jr., 1990, “Seience, Technology, and the Westem

Miracle”, in Scientijc American, vol. 263, n.” 5, pp. 42-54.

Rosrow, Walt Whitman,1960, The Stages of Economic Growth; A Non-Communist Manifesto,

Cambridge, Cambridge University Press.

Rosrow, Walt Whitman, 1990, Theorists of Economic Growth from David Hume to the

Present, Nova Iorque, Oxford University Press.

RoTH, Michael S., 1985, “A Problem of Recognition: Alexandre Kojeve

and the End of

History", in History and Theory, vol. 24, n." 3, pp. 293-306.

RorH, Michael S.,1988, Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth Century

France, Ítaca, Nova Iorque, Comell University Press.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, 1964, uvres Completes, 4 vols., Paris, Éditions Gallimard.

RUMMEL, R. J., 1983, "Libertarianism and Intemational Violence". in Journal of Conflict

Resolution, vol. 27, pp. 27-71.

RUSSELL, Bertrand, 1951, Unpopular Essays, Nova Iorque, Simon & Schuster.

RUsrow, Dankwart A.,1970, "Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model", in Comparative Politics, vol. 2, pp. 337-363.

Rusrow, Dankwar, 1990, "Democracy: A Global Revolution?", in Foreign Rusrow, Dankwar, 1990, "Democracy: A Global Revolution?", in Foreign Affairs, vol. 69,

na 4, pp. 75-91.

$ABEL, Charles, e Michael J. Piore, 1984, The Second Industrial Divide, Nova Iorque, Basic

Books.

SCHMITfER, Philippe C., 1975, "Liberation by Golpe: Retrospective Thoughts on the Demise

of Authoritarianism in Portugal", in Armed Forces and Society, vol. 2, n.o I, pp. 5-33.

$CHUMPETER, Joseph A., 1950, Capitalism, Socialism and Demcoracy, Nova Iorque, Harper

Brothers.

ScHutv ETER, Joseph A.,1955, Imperialism and Social Classes, Nova Iorque, Meridian Books.

$ESTANOVITCH, Stephen,1985, “Anxiety and Ideology”, in University of Chicago Law Review,

vol. 52, n.o 2, pp. 3-16.

SESTANOVITCH, Stephen, 1990, “Inventing the Soviet National Interest”, in The Natáonal

Interest, n” 20, pp. 3-16.

SKIDMORE, Thomas E.,1988, The Politics of Military Rule in Brazil,1964-1985, Nova lorque,

Oxford University Press.

$KILLING, H. Gordon, e Franklyn Griffiths,1971, Interest Groups in Soviet Politics, Princeton,

N. J., Princeton University Press.

SxocroL, Theda, 1977, “Wallerstein’s World Capitalist System: A Theoretical and Historical

Critique”, in American Journal of Sociology, vol. 82, pp. 1075-1090.

SmITH, Adam,1976, An Inquiry into the Nature and Causes ofthe Wealth ofNations, 2 vols.,

Oxford, Oxford University Press.

SmITH, Adam, 1982, The Theory of Moral Sentiments, Indianápolis, Liberty Classics.

SMITH, Steven B., 1983, “Hegel’s Views on War, the State, and International Relations”, in

American Political Science Review, vol. 77, n.” 3, pp. 624-632.

SMITH, Steven B.,1990a, Hegel’s Critique ofLiberalism: Rights in Context, Chicago, University of C hicago Press.

SMI’r11, Steven B., 1989b, “What is `Right’ in Hegel’s Philosophy of Right?”, in American

Political S.cience Review, vol. 83, n.” 1, pp. 4-17.

SMI’r11, Tony,1979, “The Underdevelopment of Development

Literature: The Case of Dependency Theory", in World Politics, vol. 31, ao 2, pp. 247-285.

SOMBART, Werner, 1915, The Quintessence of Capitalism, Nova Iorque, Dutton.

$OWELL, Thomas, 1983, The Economics and Politcs of Race: An International Perspective,

Nova Iorque, Quill.

380

SowELL, Thomas, 1979, "'Three Black Histories", in Wilson Quarterly, pp. 96-106.

SrERN, Fritz,1974, The Politics of Cultural Dispair: A Study in the Rise of German Ideology,

Berkeley, University of Califomia Press. SrRAUss, Leo,1952, The Political Philosophy ofHobbes, Its Basis and Genesis, Chicago, trad.

E. Sinclair, University of Chicago Press.

SrRAuss, Leo, 1953, Natural Right and History, Chicago, University of Chicago Press.

SrRnuss, Leo, 1958, Thoughts on Machiavelli, Glencoe, I11., Free Press.

SrRAuss, Leo, 1963, On Tyranny, Ítaca, N. I., Comell University Press.

SrRnuss, Leo, 1991, On Tyranny. Including the Strauss-Kojeve Correspondence, edição

revista e aumentada, ed. V. Gourevitch e M. Roth, Nova lorque, Free Press.

SrRAuss, Leo e Joseph Cropsey (eds.),1972, History ofPolitical Philosophy, 2.8 ed., Chicago,

Rand McNally.

SuNxEL, Osvaldo, 1972. “Big Business and `Dependencia’”, in Foreign Affairs, vol. 50,

pp. 517-531.

TARCOV, Nathan,1984, Locke’s Education for Liberty, Chicago, University of Chicago Press.

TAWNEY, R. H.,1962, Religion and the Rise of Capitalism, Nova Iorque, Harcourt, Brace and

Harcourt, Brace and

World.

Ttrrs, Dean C., 1973, “Modemization Theory and the Comparative Study of Societies: A

Critical Perspective”, in Comparative Studies in Society and History, vol. 15, pp. 199-226.

‘I OCQUEVILLE, Alexis de, 1945, Democracy in Ameráca, 2 vols., Nova Iorque, Vintage Books.

1’OCQUEVILLE, Alexis de,1955, The Old Regime and the French Revolution, Nova Iorque, Doubleday Anchor.

I’TROELTSCH, Ernst, 1950, The Social Teaching of the Christian Churches, Nova Iorque,

Macmillan.

VALENZUELA, Samuel, e Arturo Valenzuela, 1978, “Modemization and Dependency: Alternative Perspectives in the Study of Latin American Underdevelopment”, in Comparative

Politics, pp. 535-557.

VEBLEN, 1’horsten, 1942, Imperial Germany and the Industrial Revolution, Nova lorque,

Viking Press.

WALLERSTEIN, Immanuel, 1974, The Modern World-System, 3 vols., Nova Iorque, Academic

Press.

WALRZ, Kenneth, 1959, Man, the State, and War: A Theoretical Analysis, Nova Iorque,

Columbia University Press.

WALrz, Kenneth, 1962, “Kant, Liberalism, and War”, in American Political Science Review,

vol. 56, pp. 331-340.

WALTz, Kenneth, 1979, Theory oflnternational Politics, Nova Iorque, Random House.

WARn, Robert, e Dankwart Rustow (eds.), 1964, Politácal Development in Japan and Turkey,

Priceton, N. J., Princeton University Press.

WEBER, MaX, 1930, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, Londres, Allen &

Unwin, publicado pela primeira vez em 1904-05.

WEBER, MaX, 1946, From Max Weber: Essays in Sociology, Nova Iorque, Oxford University

Press.

WEBER, Max, 1947, Max Weber¨ The Theory of Social and Economic Organization, Nova

Iorque, ed. Talcott Parsons, Oxford University Press.

WEBER, MaX, 1981, General Economic History, New Brunswick, N. J. Transaction Books.

WETI’ERGREEN, John Adams, Jr.,1973, “Is Snobbery a Fomlal Value? Considering Life at the

End of Modemity”, in Western Political Quarterly, vol. 26, n.o 1, pp. 109-129.

WIARnA, Howard,1973, “Toward a Framework for the Study of Political Change in the Iberio—

Latin Tradition", in World Politics, vol. 25, pp. 106-135.

WIARuA, Howard,1981, "The Ethnocenhism of the Social Science [sic]: WIARuA, Howard,1981, "The Ethnocenhism of the Social Science [sic]: Implications for Research and Policy", in Review ofPolitics, vol. 43, n.a 2, pp. 163-197.

WILEs, Peter, 1962, The Political Economy of Communism, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

WILLIAMs, Allan (ed.), 1984, Southern Europe Transformed: Political and Economic Change

in Greece, Italy, Spain and Portugal, Nova Iorque, Harper and Row.

WiLsoN, lan, e You Ji, 1990, "Leadership by `Lines': China's Unresolved Suecession", in Problems of Communism, vol. 39, n " 1, pp. 28-44.

Wx, Harry, e Hilary Conroy (eds.),1983, Japan Examined: Pcrspectives on Modern Japanese

History, Honolulu, Havai, University of Hawaii Press.

WRIGHr, Harnson M. (ed.), 1961, "The New Imperialism", in Analysis of Late Nineteenth

Century Expansion, 2 a ed., Boston, D. C. Heath.

ZOLBERG, Aristide, 1981, "Origins of the Modern World System: A Missing Link", in World

Politics, vol. 33, pp. 253-281.

ZUCKERT, Catherine H.,1988, Understanding the Political Spirit: Philosophical Investigations

from Socrates to Nietzsche, New Haven, Conn., Yale University Press.